BIBLIOTECA

SCELTA

DI OPERE ITALIANE

ANTICHE E MODERNE

vol. 531

PASQUALE GALLUPPI

STORIA DELLA FILOSOFIA

STORIA
DELLA FILOSOFIA

DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA R. UNIVERSITA' DI NAPOLI,
SOCIO CORRISPONDENTE DEL R. ISTITUTO DI FRANCIA,
E DI MOLTE ACCADEMIE DEL REGNO DELLE DUE SICILIE,
SOCIO ORDINARIO DELLA PONTANIANA DI NAPOLI,
E CAV. DEL REAL ORDINE FRANCESE DELLA LEGIONE D'ONORE

OPERA COMPRESA IN NOVE CAPITOLI

A CUI SI AGGIUNGE

L'ELOGIO FUNEBRE

SCRITTO

DA ERRICO PESSINA

AUTORE DEL QUADRO STORICO

DEI SISTEMI FILOSOFICI

MILANO
DALLA TIPOGRAFIA DI GIO. SILVESTRI
M. MDCCC. XLVII.

ELOGIO FUNEBRE

DI PASQUALE GALLUPPI

PER ERRICO PESSINA

« Colui, che di sapere è acceso, ha solamente a grado que' piacimenti dell'animo che all'animo son propri; e mette da canto le corporali voluttà, s'egli è non infinto, ma verace amico della sapienza. — Così sta. — E' non ha dubbio un tal uomo essere ammodato, nè punto del mondo aver-fame dell'oro; a cagione che non è da lui il sollecitarsi a quelle cose, per le quali con tanto di ardenza alle ricchezze si va dietro. »

PLATONE. *Dialoghi della Repubblica*. Lib. VI.

A colui, che del ben fare è sollecito, di molti sentieri si paran d'innante, per i quali mettendosi, ed osservanza e rispetto appresso de' suoi simili gli è dato procacciarsi; perocchè, nella vita privata, ei può con le sue pellegrine virtudi, e con savi ammonimenti al diritto operare farsi duce d'altrui; e nella vita pubblica, con opere magnanime e virtuose giovar la sua patria, ed illustrar sè medesimo; e, in quale altro stato ch'ei si trovi, per altri modi non manco nobili ed onesti, alla pubblica riverenza dischiudersi il cammino. Ma quando l'uomo per queste vie a quella dignità perviene, che a cosa finita e mortale appartiensi, una strada assai più lusinghiera, ma lunga, ed ardua, e faticosa, lo innalza oltra i suoi simili, e collocandolo fra pochi eletti che seggono in cima, di luminosa au-

reola corona il suo capo. Conciossiachè gli altri uomini, ov'ei di questa vita passando, gli amici di commendarli non brighino, sconosciuti cadono in obblio; e il tempo, d'ogni ricordanza distruggitore, i loro fatti e pubblici e privati dalla memoria degli uomini a poco a poco dirada; dove per contro, colui, che a solo il culto della sapienza e del vero gli occhi di sua mente addirizza, e solo di filosofici meditari piglia dilettamento, non ha mestiero delle laudi d'altrui, siccome quegli che lascia a' posteri splendide e indelebili vestigia di sua grandezza; e segno a reiterati applaudimenti ed encomî echeggia in ogni dove il suo nome. Imperò il trapassamento di ogni altro uomo virtuoso, nell'animo di coloro che intimamente lo amarono, cagionar debbe assai più di travaglio, che quello non farebbe di un illustre sapiente; essendochè gli altri uomini, ancora che virtuosi, son vittime del tempo e della morte, quando il filosofo della morte istessa trionfa; dappoichè le sue generose fatiche sempre mai vive si conservano e ad ogni istante il riproducono in vita; e dal dì ch'ei si muore, quando l'invidia di travagliarlo rifina, la sua rinomanza più chiara ancora rifulge, e dura nel mondo,

E durerà quanto il moto lontana.

Cosiffatti pensamenti corsero nell'animo mio, come prima mi venne agli orecchi il funestissimo evento che tutti, non ha molto, addolorati ne lasciava. E di vero, composta ogni fronte ad estrema tristezza, improntata in ogni volto la comune sventura, un grido lagrimevole corre per ogni intorno annunziando che Pasquale Galluppi, quel Nestore venerando della sapienza italiana, altra cosa non è che muta e gelida

salma. A confortamento adunque dell'acerba universal doloranza, mi sia dato ragionar delle opere egregie e virtuose del Galluppi; ed io, scarso d'ingegno e di studii, ma ferventissimo nell'amore della scienza e dell'Italia, farommi a raccontare, in quel poco che per me si potrà, la sua vita, i suoi lavori, l'indole e i benefici effetti delle sue dottrine; e comechè questo non sia peso dalle mie braccia, perocchè mostrare in lui il Sacerdote della scienza del vero, il filosofo, non ad altri che ad un filosofo s'aspetta, nondimanco mi dà il cuore che varrà pure ad escusare il mio ardimento quel santissimo legame di affettuosa riverenza che a lui sin da' miei più teneri anni mi congiunse. E s'egli è per me troppo dolce cosa il ridurmi nella memoria quei paterni ammaestramenti co' quali e' m'incuorava alle filosofiche discipline, e il tenere a mente che io sempre intesi in obbedirlo ed osservarlo, e che a lui, non altrimente che a saldissimo presidio e decoro, la giovanile età mia s'appoggiava, suave alleggiamento alla comune tristezza tornerà, l'ho di certo, il sentir che quest'uomo generoso, al comune destino soggiacendo, come specchio illibato di virtù, come stella luminosa nelle tenebre della scienza, vive tuttora, e vivrà eternamente nei nobilissimi parti dell'ingegno suo pellegrino, e in quegli animi tutti, che del diritto sapere son teneri, e della gloria italiana.

I.

Pasquale Galluppi nacque di Vincenzio e Lucrezia Galluppi, il 2 aprile, 1770, nella città di Tropea, terra della Calabria di mezzo. Della nobiltà della sua famiglia è di soverchio il favellare; perciocchè avviso stoltizia l'encomiare in un insigne pensatore lo splen-

dor de' natali e la cospicuità de' maggiori. La vera nobiltade è quella dell' ingegno; ed egli ha rischiarato però di un vanto, non creato dall' insano pregiudicio degli uomini, e i suoi discendenti, e gli avi suoi, e l' Italia che gli fu culla.

In fin dagli anni suoi primi, il fanciullo Galluppi diè prove di quel che sarebbe un giorno addivenuto, maturando in lunghi studii la sua potenza intellettiva; a cagione che, discorso, in età di tredici anni, il campo della filologia latina, prese ad intendere agli studii della filosofia e delle scienze esatte, e ben per tempo e' sentì molto avanti nelle materie delle quali si occupava; onde si diede a svolgere le opere di Leibnizio e del suo discepolo Cristiano Wolfio. Intanto la scienza del vero, che nobilita i suoi cultori, e li pone al di sopra del volgo, di maniera traeva all' incantesimo delle sue sovrumane dolcezze il giovanetto Galluppi, che dai suoi genitori inviato in questa metropoli per istudiare in legge, preso accendimento nelle filosofiche esercitazioni, ad esse invece diede tutto il tempo di sua giovinezza, bene addandosi che il suo fecondo ed elevato intelletto mal potea tenere il grave peso delle giuridiche discipline, e che a nessuno mette bene quello voler fare che natura gli niega. Onde con assidua diligenza sentì le lezioni di Francesco Conforti, che allora teneva in Napoli scuola di filosofia. Nè gli studii a' quali e' si mise il rivolsero dalle credenze religiose, sì come suole bene spesso addivenire a giovani poco avveduti; chè anzi egli attese profondamente la Bibbia, e i Padri della Chiesa, e segnatamente si appigliò al Platone cristiano, al lume della filosofia ortodossa, a S. Agostino; e già nel 1795 dava fuori un lavoro teologico, che ha per titotolo *Memoria Apologetica*.

Intorno al 1800 gli pervennero a mano le scritture filosofiche dell' Abate Condillac, le quali, per la loro chiarezza straordinaria, di maniera il maravigliarono, ch' ei diè novella direzione ai suoi studii filosofici; onde, il 1807 poneva a stampa un' opericciuola cui è titolo, *Dell' analisi, e della sintesi.* Ma vago il Galluppi di attingere innanzi alle copiose sorgenti che a' piccioli ruscelli, pose tutta cura in considerare attesamente la celebre opera di Giovanni Loke d'intorno all'Umano Intelletto. E per tal modo venutogli agevolmente fatto di conoscere l'indole, l'origine, ed il progredimento della sensualistica filosofia, si rivolse alla *Critica della Ragion pura* di Emmanuele Kant, la filosofia del quale innanzi che rimuoverlo dalle sue opinioni, fecondò i suoi studii per il contrario movimento del lockiano sistema. Per siffatta maniera nel 1819 il Galluppi fu in grado di annunziarsi nel mondo filosofico con un' opera considerevole, coscienziosa, e profonda.

Il *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza* è indiritto a confutare le dottrine di Condillac e del Filosofo di Koenigsberg, e ad offrire una esatta analisi dello spirito umano, la cui mercede, l' Italia può menar giusto vanto di aggiugnere, se non di andare innanzi, alla sottile osservazione della scuola di Edimburgo. Quivi, in cambio di dar fuori poco maturi ragionamenti, o idee non escogitate in tutta la loro interezza; dopo aver lungamente studiato nella nobilissima scienza del vero, con piena fidanza il Galluppi mise a luce un sistema, del quale gli altri suoi scritti posteriori non sono che un eco. Onde a lui non incontrò quello che ad altri molti, i quali, da vanità condotti a metter fuora dottrine non per anco intera-

mente approfondate, furon poscia stretti dall' amor del vero, e dalla coscienza di aver errato a contraddire pubblicamente le loro medesime opinioni; e per fermo ei si mantenne sempre eguale a sè medesimo, come quegli che si appalesò nel mondo scientifico, quando già non avea più mestiero di altro ammaestramento, come a dire in età di cinquant'anni; e ventisette anni di vita letteraria non furono che l'eco di presso che quaranta, passati in taciturne, e non interrotte lucubrazioni.

Nel 1820 e' si diliberò di accomodare le sue dottrine allo ammaestramento della gioventù nelle scienze filosofiche; e però venne compilando gli *Elementi di Filosofia*, ove per più acconcio modo ed agevole, dal noto procedendo all'ignoto, le teoriche innanzi stabilite si fece a dichiarare. Nè pago di questi due lavori, l'uno scientifico, l'altro esegetico, si pose in animo di dare un saggio di Storia Critica della Filosofia moderna; e nel 1827 affidò alle stampe le sue *Lettere sulle Vicende della Filosofia relativamente a' principii delle conoscenze umane, da Cartesio insino a Kant.*

Il grido intanto della sua rinominanza, che da sè si propagava oltre i confini della sua patria, non tardò a percuotere gli orecchi del nostro Sovrano, il quale, sollecito di proteggere le scienze, e soprattutto quella che, principe fra le altre, le inchiude in sè tutte, e tutte le governa, nominò, nel 1831, il nostro Galluppi Professore di Filosofia alla Regia Università degli Studii di Napoli. Il quale tenne di grado un tale invitamento, e non pure col suo nome, ma con fatti eziandio procacciò novella fama e splendore alla nostra Università, scrivendo ed insegnando per infino agli

ultimi anni del viver suo, tanto che in un'opera voluminosa distese le sue pubbliche Lezioni di filosofia. Al quale lavoro didattico ei ne aggiunse, nel 1831, un altro, non manco interessante e proficuo, *L'Introduzione allo Studio della Filosofia per uso de' fanciulli*, della quale opericciuola è scopo il manodurre di passo in passo i giovanetti dalla considerazione degli obbietti esteriori che li circondano a dirizzar l'attendimento nel proprio pensiero.

Oltre a di questo, non lasciò il Galluppi di applicare le dottrine speculative, dichiarate nel *Saggio*, al vasto campo del pratico filosofare, ovveramente della scienza morale; onde ei tolse a pubblicare, nel 1832, un'opera voluminosa col titolo di *Filosofia della Volontà*, lavoro che vuolsi avere, come io mi penso, per uno de' migliori trattati scientifici di morale che abbian veduto a' dì nostri la luce.

Ma intorno a quei tempi cominciava a disseminarsi in Italia, sotto specie di novità, l'eclettiscismo, ricovero comune a mezzani intelletti; e Vittorio Cousin colle possenti attrattive della sua eloquenza ammiratori e seguaci a sè tirava da ogni banda; ed un grido di celebrità, correndo dall'un canto all'altro della Francia, cominciava ad echeggiare in Italia, salutando il Cousin filosofo per eccellenza ai tempi suoi. Il Galluppi allora, di fresco ritornato in Napoli, sfornito di libri e di mezzi opportuni, come prima gli vennero a mano i *Frammenti filosofici* di Vittorio Cousin, prese a recarli in italiano, e in poco d'ora fe' chiari i suoi concittadini del brillante sistema di questo pensatore, o, a meglio dire, di quell'ingegnoso raccozzamento della psicologia francese col panteismo alemanno.

Certamente che il nostro Galluppi non lasciò di far risplendere i veri meriti del parigino filosofo, ma nè meno si rimase dal porre in chiaro gli errori pericolosi delle sue dottrine, antichi quanto è antico l'errore, comechè vestiti delle fallaci spoglie di novità e di filosofico acconciamento. E avvegnachè la verità bene spesso pare che partorisca odio nelle menti di coloro a' quali ella è detta, nientedimanco il Cousin, sì tosto come si fu addato della sublime forza dell'ingegno del Galluppi, propose e con parole e con fatti suo verace amico dimostrarsi. Di qui addivenne che il nome di Galluppi fu avuto in riverenza appo i Francesi; e alle parole di rispetto e di lode che il Cousin al Calabro Pensatore addirizzava, l'Instituto Reale di Francia si recò in vanto di accoglierlo nel suo seno. Ed oh quanto saria stata illustre la nostra Reale Accademia delle Scienze se avesse avuto tra'suoi membri Pasquale Galluppi! Il quale, reputandosi in gran ventura d'essere stato associato a quell'illustre Raunanza dei più insigni intelletti onde si onori l'Europa, non istante molto diè novello contrassegno di sè medesimo; perocchè, nel 1839, la presentò di una lunga Dissertazione su le dottrine del Fichte, e gli applausi, che quel lavoro riscosse, non si restarono dal pervenire a Luigi Filippo, re de' Francesi, il quale nel 1841 inviava al nostro Filosofo la Croce della Legion d'Onore, si come non mentita testificanza di sua piena estimazione.

Ad ultimo, aveva il Galluppi promessa da molti anni una storia generale della Filosofia, lavoro al quale, per i lunghi studii, e per l'eccellente perspicacia, era sopra ogni altro attissimo. E nel 1842, il

primo volume di essa vedeva già la luce; ed una siffatta opera saria stata monumento novello di gloria italiana, se a nostra disavventura la vecchiezza, le malattie, le sciagure non avessero di tale infievolito l'animo di lui, ch'ei non potè vederla compiuta, ed a perfezione condotta.

Altri suoi lavori, rimasti inediti, ove sarà dato loro di uscire in luce, contribuiranno senza dubbio ad accrescere lo splendore dell'Italia e della scienza filosofica, le quali han perduto nel suo trapassare l'una un figliuolo amantissimo, l'altra un laboriosissimo ed infaticabile cultore.

II.

Ma spettacolo assai più nobile e grandioso rimane ora che io porga, in delineando la vita filosofica del Galluppi, cioè l'indole e le conseguenze delle dottrine da lui professate. Senonchè a voler mostrare pienamente i benefatti del Galluppi inverso dell'Italia e della scienza, e' mi fa luogo il dar principiamento dal toccare in brevi note lo stato in che egli trovò le scienze filosofiche, e segnatamente la filosofia degli Italiani.

Due dottrine, l'una contro l'altra armata, tutto che procedenti da una sola e medesima scaturigine, dalle opinioni di Cartesio, si contendeano, in sul cadere del diciottesimo secolo, il campo delle filosofiche intelligenze. L'una inforzata dal decadimento degli animi, e composta di uomini anzi superficiali che profondi, i quali *spiriti forti* domandavansi, alla religione, alla morale, alla politica rompea temerariamente la guerra; e turpe cosa fu quella di veder combattere con le armi della leggerezza e del ridicolo dottrine e verità già dal corso dei tempi maturate.

L'altra intese, egli è il vero, a sollevare lo spirito umano per richiamarlo alla coscienza di sè medesimo e della sua dignità, ma perdendosi in nuvolose astrattezze, come quella che di salde basi difettava, non riescì nel suo disegno, e, ch'è più, di non pochi deliramenti fu cagione. L'una pretendea scaturigine unica delle nostre idee la Sensazione, lo spirito umano essere il tutto dei cangiamenti che ciascuno prova, la sola materia esistere, ed il semplice, l'indivisibile, l'incorporeo ridursi ad una mera astrazion dello spirito. L'altra sostenea avervi nell'uomo de' principii *a priori*, delle forme categoriche, dalle quali le nostre idee tutte piglian nascimento, l'esperienza non essere atta a somministrarci nessuna idea, il mondo esteriore niuna cosa essere altro che un fenomeno. E, brevemente, l'una annichilava lo spirito umano, l'altra gli esseri tutti nello spirito umano assorbiva.

Allora questa terra italiana non andò immune dal malvagio influsso straniero, e, corriva innanzi al chiaro e seducitore linguaggio dell'analisi sensualistica, che alle inestricabili astrattezze della germanica dottrina, venne manco dal pristino vigore, e imbevuti dei falsi principii ch'erano in voga, i più valorosi intelletti si corruppero. E comechè per l'indole loro, straniera al materialismo, gl'Italiani, attraverso delle false dottrine, lasciassero sempre traducere l'elemento proprio ed indigeno del diritto pensare, rimanendosi di accôrre le esorbitanti conclusioni della peregrina eresia, niente di manco, a render compiuto il decadimento degli spiriti, niuna cosa mancava altro che lo scetticismo, il quale avea già preso a distendere fra noi le sue funeste e velenose radici, allorchè dal fondo delle Cala-

brie tuonò una voce possente, la voce del Genio, che a dispetto pure degli ostacoli momentanei si fa innanzi impetuosa, e nelle menti degli uomini si dischiude il cammino. Era quella la voce di Pasquale Galluppi, che, vago di restaurare i buoni studii speculativi, ogni suo ingegnamento ponea nel combattere e nello annichilare per sempre così la gallica filosofia dei sensi, come il germanico razionalismo.

In mezzo a quelle incertezze e controversie, delle quali pur ora io ragionava, e di assai trista ricordanza nella storia dell'Italiana Filosofia, Pasquale Galluppi ebbe in animo anzi a tutto di combattere lo scetticismo movendo dalla soluzione di due rilevanti quesiti, l'uno sulla Realità, l'altro sui Limiti dell'umano Conoscimento. « *Posso io conoscere alcuna cosa? E che cosa mi è dato egli di conoscere?* » Ecco le due inchieste che in prima in prima e' propose a sè medesimo. E incominciando dallo scioglimento dell'una, riconobbe l'esistenza di una cognizione reale come fatto primitivo; e studiandosi di mano in mano nel discomporla, venne a conoscere avervi in noi delle cognizioni prime di ragione, e delle cognizioni prime di fatto, come delle cognizioni di ragione e di fatto, e l'aggregamento di queste costituire la scienza dell'uomo. Quivi pervenuto, e' s'avvide che a voler conciliare la realità di una scienza con la varietà e la moltitudine innumerevole degli errori che fan brutto lo spirito umano, necessaria cosa era il far l'analisi dei nostri mezzi conoscitivi. Ondechè, discomposto il fatto complesso dell'umana cognizione, si mise prontamente ad un'analisi minuta delle facultadi intellettive, ed al rintracciamento della origine delle nostre idee.

Il fatto primario, ond'ei mosse si è: *Noi*, i quali sentiamo cosa ch'è *fuor di noi*; ed un tal fatto gli fu avviso inchiudere una prova sufficientissima del *Me* sostanziale e del *Me* identico, della realità esteriore e della memoria. Questa è la base della psicologia del Galluppi, il punto sul quale si innalza la obbiettività della sensazione, teorica, onde a buon diritto ei fu salutato fondatore, e la quale è riposta ne' due pronunciati: Che ogni sensazione di sua natura è obbiettiva, e che la percezion di sè medesimo è simultanea a quella delle proprie modificazioni. L'anima umana è, a detta di lui, una sostanza semplice ed individua, passiva nella sensibilità, ed attiva nello intelletto, ma dipendente da una Cagione prima, che così, come ad essa, a tutto l'Universo ha dato esistenza.

Quanto all'origine delle idee, la durata e l'estensione vennero dal Galluppi ragguardate come forme dello spirito, come idee acquisite, come fenomeni che provengono, l'uno dalla realità della causalità, l'altro dalla moltitudine delle sostanze semplici che costituiscono i corpi. Onde noi abbiamo notizia delle cose esistenti o immediatamente (come a dire per mezzo del senso intimo o dei sensi esteriori), o mediatamente, cioè per il collegamento che è tra quelle e le cose sensibili.

Dichiarato a sè medesimo le facultadi intellettive, ed il valore e l'origine degli elementi primi su cui quelle lavorano, e' volse il suo pensiero ad isceverare le sorgenti legittime delle nostre conoscenze da' fonti degli errori. E però partì la sua Logica in Pura e Mista; l'una come scienza delle idee ragguardata, l'altra come scienza dei fatti; l'una appoggiandosi al principio dell'identità, l'altra dei fatti e della loro reali-

tade facendone consapevoli; l'una, in breve, nelle verità di ragione, l'altra nelle verità di fatto aggirandosi. Ma le verità razionali ovvero le idee universali, non procedono, secondo lui, da' puri sensi, o dai principii a priori del Kant, sibbene dalla subbiettività propria dello spirito, sì come sue leggi originali, e son di fondamento alle verità dedotte allorchè si attano a' dati della sperienza. In questa forma adunque campò il Galluppi e del sensualismo, che toglie via dall'esistenza la ragione, e dell'idealismo, che annichila interamente il sensibile.

Dopo aver discomposto il fatto primitivo dell'umana cognizione, dopo aver ricerco le facultà del nostro intelletto ed il valore e l'origine delle idee, dopo aver distinto i fonti legittimi delle nostre cognizioni dalle sorgenti degli errori, si trovò in grado il Galluppi di additare i limiti onde l'umano conoscimento è finito. E, di vero, assai di leggieri fu per lui dimostro esserci data una cognizione generale della sostanza, ma ignorar noi e l'essere di cadauna sostanza, e il modo onde le cause effettrici producono i loro effetti, e le proprietà assolute dei corpi, e il modo onde gli esseri operano in altri dei cangiamenti, e la natura infine dell'Essere oltramondano e divino.

Di cosiffatte armi giovandosi, il Galluppi aggiunse al suo nobile e generoso intendimento di stabilire un sistema empirico-razionale, sistema affatto nuovo che abbracciando l'uomo nella sua interezza, così al sensismo come al razionalismo si pose al contrario. Ma egli non ruppe guerra solamente alle dottrine speculative, che nei suoi tempi tenevano imperio fra noi; chè anzi bene spesso ei discese nel campo della morale

filosofia, se non che con l'animo acconcio di combatter soltanto le scandalose dottrine d'Elvezio; imperciocchè la morale di Kant, sebbene per modo men che logicale cavata dalle premesse della sua filosofia, non restò di essere una morale sublime e di gran lunga da più del suo secolo, come quella, che in una legge universale, immutabile, eterna, e da Dio promulgata, aveasi fondamento. Di qui si seguita che il Galluppi nella filosofia morale si avvenne nel sistema pratico di Kant, accogliendo un giudizio sintetico *a priori*, simigliante del tutto all'imperativo categorico del Filosofo di Koenigsberga. Imperò che sostenne che alla costanza della legge morale necessaria cosa erano dei giudizii pratici, nei quali la ragione aggiunge al subbietto dei pratici pronunciati la nozione del dovere, nozione tutta subbiettiva, la quale inchiude dei dati sperimentali, senza essere per niun modo generata dalla esperienza.

A desumere intanto da cosiffatta sposizione l'indole della filosofia di Pasquale Galluppi, e' mi è di bisogno rintracciarne la genesi primitiva, riandando i sistemi filosofici ch'ebbero regno in Italia innanzi di lui; imperciocchè la serie de'più insigni pensatori italiani compone una catena, che, di anello in anello propagandosi, a'più antichi rappicca i più recenti sistemi.

Nelle scuole di Crotone e di Elea lo studio dell'intelletto apparve insieme con le ricerche universali dell'ente e del vero; ma i discepoli di Senofane, come coloro ai quali era avviso non potersi ritrovare i legami della ragione e dello sperimento, in sistemi esclusivi ed arditi torsero i loro passi; onde Aristotile venne a comporre questi due principii cavandoli en-

trambi dalla intuizione; il che è stato la ragione precipua del diuturno imperio delle dottrine di lui nella filosofia italica dei tempi mezzani. Di qui è che dell' Aquinate, nato fatto all' analisi sperimentale ed induttiva, insegnamento fu che vuolsi procedere dal fatto, e che la mente produce la scienza creando i generali, o, per meglio dire, desumendoli dai particolari. Ed il Valla, e l' Erizzo e l' Aconzio, ed il Cesalpino, ed il Pomponaccio ed altri molti, che non accade nominare, presero ancor essi cosiffatta via, togliendo sempre di mira il metodo sperimentale. Ed il Patrizio tenea aversi sempre a filosofare da un primo cognito infallibilmente vero e certo, il quale ei nella sensibilità collocava. E sommo fra tutti, il filosofo di Stilo, Frate Tommaso Campanella, portava credenza ch' ei ci abbia delle verità costanti ed apodittiche, le quali riseggono negli universali supremi di cui principio e materia è l' intimo senso e il testimonio di tutti gli uomini, due cose che, insieme combinate, compongono il fondo dell' umano esperimento.

Il qual metodo, predicato in quei tempi come l' unico a seguirsi nelle indagini speculative, già da gran tempo si era venuto accomodando alle naturali ricerche, essendochè per la via, dischiusa dal Vinci, messosi il Galileo menò gloriosamente a capo l' italica restaurazione, siccome colui che con vigore combattendo il dogmatismo peripatetico fattosi predominante nelle scuole d' allora, a sola la natura dirizzò le sue curiose investigazioni, partendo dal dubbio nel discoprimento del vero, e l' esperienza ad ogni maniera di raziocinio mettendo innanzi.

Ma cotesti sforzi non aveano pienamente sortito il

loro effetto, imperocchè rimanea a desiderare ed una circoscrizione del mondo metafisico, più vera e meglio pensata, ed una più sottile revisione della filosofia critica, ovveramente del mondo psicologico. Dei quali nobilissimi e malagevoli ufficii l'uno, come avvisa l'egregio Terenzio Mamiani, si veniva alla mente straordinaria di Giovambatista Vico, l'altro all'acuto ingegno di Pasquale Galluppi era serbato. Il quale, non seguitatore, ma emulo del Filosofo di Edimburgo, ritrasse gli uomini al vero col diritto senso, avvalorato da un'analisi profonda senza partirsi dei termini dell'osservazione, e dello sperimento. E di vero, la sua filosofia ha fondamento nella sperienza, e intende alla esplicazione dei sommi principii; onde non altro ei pone che i fatti della coscienza e il semplice raziocinio, le realità che per legge di produzione succedonsi, e i principii analitici l'uno dall'altro dedotti. Il qual modo tenendo, ei sconfisse gloriosamente, come afferma il Gioberti, il sensismo dei suoi precessori, combattendolo colle sue proprie armi, ed assuefece nuovamente i nostri pensanti a quella sagace riserva sperimentale, da cui nascono le utili scoperte nel giro dei fatti interni, e che è l'applicazione psicologica del metodo di Galileo. Di guisa che meritamente affermava quell'ingegno squisito del Mamiani, che l'antica filosofia italiana vedesi rifiorire bella, casta, assennata, riservatissima per mano singolarmente di Pasquale Galluppi, uomo illustre, com'ei dice, e meritevole di succedere a tutta la fama dei pensatori Cosentini, e di proseguire la sapienza del Vico e del Genovesi.

Nè quivi restarono le generose fatiche del Galluppi; imperocchè la filosofia del Kant, più che ogni altra al

genio alemanno accomodata, non restò di produrre le sue funeste conseguenze. E, per fermo, Amedeo Fichte, nel suo sistema dell' *Idealismo Trascendentale*, non fece che andare un poco più in là delle pretensioni del Kant. Conciossiachè questo filosofo, come prima s' avvide che le sue forze non valeano a giustificare il transito dal subbietto all' obbietto, dall' ordine della cognizione all' ordine della realità, pose in dubbio, o, a meglio dire, lasciò in un mero possibile la realità esteriore. Dove il Fichte, con la sua formola trascendente dell' Io, che pone sè stesso, e si crea e crea il mondo esteriore, e crea Dio stesso, unificando l' Io con l' assoluto, si fe' primo a stabilire nella moderna filosofia quell' errore che di tanto funesta a' di nostri i sani intelletti, il panteismo. Imperciò egli era debito del calabro Filosofo proseguire l'imprendimento così bene incominciato, e combattere non pure i principii del kantiano sistema, ma le conseguenze di esso eziandio. E questo nobilissimo carico egli adempiva negli ultimi anni del viver suo; e l'applauso universale coronava i suoi voti di veder mattata per sempre una dottrina eterodossa ed assurda. Ei mostrò a chiare note che il Fichte dopo aver immedesimato l' Io nell' assoluto, sopprime ad un tratto l'esistenza dell' Io; per cadere dal razionalismo nello scetticismo assoluto. E di vero nei Dialoghi *della Destinazione dell'uomo*, l' Io del Fichte, dopo aver cerche invano le basi della realità, e della scienza, conclude asseverando ch' ei non ci ha nè scienza nè realità, ma solo di vane immagini di realità e di scienza; che esso non è altro che una immagine confusa di un' altra immagine, e che il suo pensiero non è che il sogno di un sogno. Disnudato

in cotal guisa il vero e tremendo aspetto del razionalismo assoluto, o della filosofia trascendentale, chi sarà mai così cieco della mente da non ravvisare nel Fichte l'uccisore del suo proprio intelletto, e nel Galluppi l'atleta della sana e diritta filosofia? . . .

III.

Le dottrine del Fichte aveano intanto lasciato in Germania un ereditaggiò nei sistemi di Schelling ed Hegel; ma egli non s'aspettava al Galluppi il combatterli; perciocchè quei due filosofi, lasciando stare la via psicologica del Kant e del Fichte, primi nella età presente segnarono il cammino ontologico, tuttochè per trarne il panteismo. E però, a render compiuto il trionfo dell'italica filosofia, egli era di mestiero che un altro generoso italiano, forte d'animo e di studii, senza mettersi per la via piscologica, stata già dal Galluppi gloriosamente battuta, ma valendosi delle costui indagini profonde, si spingesse ardito nel sentiero ontologico, per richiamare i traviati suoi concittadini alle dottrine ortodosse, e per mostrare che l'ingegno italico, quale strada che pigli, è sempre grande ed invincibile, e che la filosofia (come il Mamiani diceva) è divina semenza, nata e cresciuta sotto il bel clima italiano.

Vincenzo Gioberti è, a creder mio, l'unico e degno discepolo di Pasquale Galluppi, sì come colui che nei suoi dettati attinse l'odio per il gallico sensualismo e per il razionalismo germanico, nei suoi dettati l'amore e l'osservanza pe' nostri antichi pensatori, nei suoi dettati l'ardente zelo dell'ortodosso filosofare. Forse che non fu il Galluppi colui il quale, combattendo i nemici della diritta filosofia, con le armi loro medesime, fe' piana la via al Gioberti? Non fu egli che ri-

chiamando in vita l'antica filosofia sperimentale, diè forte sostenimento agli arditi voli del Filosofo Torinese? Certamente che se il Gioberti avesse scritto a' tempi, in che s'annunziava il Galluppi, gli Italiani, usi a leggiere disputazioni, non avrian compresa la sublime verità della sua parola ortodossa, e si sarian fatto giuoco dei suoi filosofici ragionari. Ma il Galluppi preparò gli animi, ausandoli a più severe e profonde dottrine; e facendoli tornare a diritto, primo in essi piantò quei germi salutari, che poscia per opera del Gioberti aveano a crescere ed esplicarsi.

Tale è appunto, se io non mi fallo, il legame che congiungendo l'uno all'altro i due astri della presente italiana filosofia, entrambi li rappicca a quell'aurea catena, che, da Pitagora perpetuandosi insino al Vico, fu sempre il principio dinamico d'ogni maniera d'incivilimento.

Dietro cosiffatte avvertenze, mi sia dato instituire una certa similitudine tra la filosofia italiana nel secolo decimono, e la greca filosofia, in quell'epoca che, fatta obbietto di vane disputazioni, poi che falsi sapienti volgeano in ridicolo le verità più sante e sublimi, la Grecia era in punto di soggiacere ad inevitabile ruina. La moltiplicità dei sistemi filosofici nel secolo diciottesimo, la corruzione e l'ignoranza de' più di coloro che aveano a dare esempio di virtù e di sapienza illibata, l'introducimento della ragione individuale e del *buon senso* in materie, che a credenza religiosa spettavano, avean di tale sozzata la purezza degli animi italiani, che essi medesimi avean presso che a schifo l'esser nati sotto questo amenissimo cielo; e, a dir breve, l'incredulità religiosa e filosofica era il maggior vanto degli spiriti di quel tempo; non altra-

mente che, all'epoca dei sofisti, i Greci si recavano in onore di addestrarsi a sostener pubblicamente così la verità come la falsità di un medesimo enunciato. Per siffatta maniera venne manco il vigore dell'ingegno greco; e del paro a poco a poco s'infievoliva l'ingegno italiano, imperocchè dove alla sollecitudine del sapere sottentra quella di porgersi sapiente, la vera scienza va in fumo, ed e' non regna che superficiale leggerezza, e vanità poco assennata.

In questa condizione ritrovavasi la Grecia quando sorse un uomo straordinario e generoso, della prisca sapienza restauratore, che fu pago d'immolar la propria vita, non che al dispregiamento, all'odio de' sofisti da lui smascherati, e al trionfo della verità e della giustizia. Socrate fu condannato nella persona da'suoi stessi concittadini, i quali ei curava di ricondurre all'amor del vero, del bene, e del bello; e se nell'età nostra ei non facea di bisogno dei sacrificii di lui, pur nondimanco il Galluppi, a dispetto della fortuna, mise ogni sua forza ed ogni studio nel far tornare a diritto gl'Italiani traviati. Socrate avvisò che il dar precetti di una morale squisita fosse sufficiente opera a far che gli uomini tornino acconci al maneggiamento de' pubblici affari; e simigliantemente il nostro Galluppi si limitò a rincacciare gli errori filosofici del suo tempo, e, tenendosi per la via diritta, ad insinuare nella mente dei giovani una morale purissima senza discender punto del mondo nelle politiche controversie. Socrate, lasciando stare le ipotesi dei filosofi greci sulla origine del mondo, sulla essenza delle cose, sulla natura di Dio, con metodo piano e naturale, a via di inchieste procedendo, brigavasi a conoscere e ad insegnare che cosa è l'uomo, che cosa è virtù, quali sono

i debiti morali e sociali che l'uomo è tenuto d'adempiere; e così parimente il Galluppi mise da banda le ardite investigazioni dell'ontologia, e, fermo al precetto di Delfo — *conosci te medesimo* — rivolse le sue indagini profonde all'umano pensiero, alla virtù, alla giustizia, e con metodo piano e naturale, servando una via mezzana, rimise in onore quelle verità sublimi dell'antica filosofia, da' moderni negate e avute in disistima. Socrate con la sua filosofia popolare spianò la via a quel divino ingegno di Platone, come colui che ispirando odio per i Sofisti, assuefece gli uomini a diritte cogitazioni, e ad onesto operare; e così poscia il Galluppi ha dischiusa la via al Gioberti, combattendo i sofismi dei razionalisti e de' materialisti; e facendo in ogni dove echeggiare il grido delle ortodosse dottrine. Platone, discepolo di Socrate, con la sua Ontologia, diè saldo fondamento alla morale del filosofo popolare, ed il Gioberti ancora, con la sua metafisica cristiana, ha fortificato d'inespugnabili argomenti la psicologia del suo degno precettore Pasquale Galluppi.

A cosiffatte rassimiglianze, e' mi è persuaso invincibilmente che nel secolo decimonono si è riprodotta per l'Italia quella scena funesta, e brillante ad un'ora, che si appresentò nella Grecia, allorchè la filosofia dallo stato d'abbiezione in che giacea, come segno allo scherno di uomini corrotti e perduti, fu da Socrate rimessa sul diritto sentiero, e da Platone al più eminente grado di splendore rialzata. Onde possiamo meritamente ravvisar nel Galluppi il restauratore della italica sapienza, e però tutti ad un animo salutarlo il rigeneratore della sua patria, il Socrate della moderna italiana filosofia.

IV.

Ecco le opere egregie e virtuose, che son da commendare e celebrare in coloro che passano di questa vita, e delle quali l'Italia eternamente saprà grado a Pasquale Galluppi. L'originalità del pensiero in cambio di ogni servile straniera imitazione è il solo mezzo che può restituirla all'antico suo lustro; e fintanto che ella seguirà cieca le pedate de' filosofi alemanni, o terrà dietro alle brillanti novità della Senna, il corrompimento degli ingegni seguiterà sempre a macchiar la sua purezza, e ad oscurar le pagine della sua storia. Laude sia dunque a quell'animo generoso che, privo di mezzi, ma affidandosi nel suo fermo volere, e nello acume intellettivo, onde Iddio gli fu largo, mise ogni suo studio nel rivendicare all'Italia l'originalità del pensiero.

Pasquale Galluppi niun'altra cosa ebbe innanzi dagli occhi che la verità e la scienza: la sua vita era informata dal solo desiderio ardente di spendersi tutto in pro della patria, contribuendo al miglioramento intellettuale di essa. Ei non conobbe l'industria dell'arricchirsi, non conobbe l'astuzia, l'intrigo, e quei turpi rigiramenti che dovizie ed onori ne procacciano. Le ricchezze, le onoranze, la gloria civile e militare non furono per lui che un sogno, un'ombra, una mera vanità. Non vivendo per altra cosa che la scienza, e' si aggirava continuo per un mondo ideale, onde nessuna sollecitudine esteriore potea toglierlo; il suo pensiero non travalicava giammai il campo del pensiero, e l'animo di lui soventi fiate era di tale immerso nel negoziar le sue profonde cognizioni ch'ei rappresentava quasi un corpo che d'anima è vuoto. Gratissimo a tutti, modesto, e temperante, e solenne osser-

vatore della pietà e dirittura verso l'Essere Sovrano, possiamo asseverare ch'ei non cibò terra nè peltro,

Ma sapïenzia, amore, e virtute.

Ancora per l'illibata purezza dei suoi costumi, per l'umiltà di lui non mentita, per l'affetto alla scienza filosofica ed ai suoi giovani cultori, e'si mostrò vero sapiente; senza che alla perspicacia dello intelletto, alla finezza del giudizio, alla copia nella dottrina aggiunse un animo officioso, e altamente benevolo, che ad ogni laude sovrastava. Imperò, quando bene l'Italia altro filosofo non possedesse che Pasquale Galluppi, le basterebbe questo vanto pure a non esser da manco delle altre contrade.

V.

Onorato dagli stranieri, avuto in amore e riverenza dai suoi concittadini, dopo una lunga vita, tutta sacra allo studio della sapienza, ed al miglioramento dei suoi simili, venuta in lui manco ogni forza intellettiva, ei non era più atto a sillogizzar quei veri, che tanto di lustro aveau procacciato al suo nome. E già dalla vecchiezza infievolito, e dalle malattie, e dalle sventure e dall'acerba prematura perdita di due carissimi figliuoli, venivasi il Galluppi a poco a poco consumando, finchè il 13 dicembre del passato anno (1846), nella serenità dl un'anima tranquilla

Sotto l'usbergo del sentirsi pura,

sorretto dal pio confortamento della Fede, e dal celeste sorriso di cristiana speranza, diede l'estremo fiato, per aversi riposamento eterno da' travagli nella beatitudine del Signore.

Italiani!... Pasquale Galluppi non è più .... Il Supremo Facitor delle cose ha dato fine alla sua vita angosciosa, ha coronato di luce e di gloria immortale

il termine della lunga e faticosa, ma nobilissima sua carriera. Se il lume dell' intelletto vi rischiara per anco, se viva serbate ancora in voi stessi la sacra scintilla del pristino valore, se dischiudesi il vostro petto alla santa carità del luogo nativo, temperatevi dal pianto, ponete modo all' acerba doglianza. Le lagrime, sterilissima sementa, non fruttan nulla a colui che le versa. S'ei vi preme sollecitudine di celebrar la memoria del Galluppi, date opera a seguitar vogliosi le nobili e sicure orme di lui; e sarà questo il cantico più sincero, il cantico più grato a Dio, ed a quell'anima generosa; imperocchè trista cosa è (sclamava, e' non ha guari, un nostro concittadino) lo aversi a difendere, col solo nome degli avi, e col solo patrimonio della fama loro, dalla orgogliosa noncuranza, e dagli spregi dello straniero (1). Ma serbate indelebile nella mente vostra l'immagine di quel Vecchio venerando, siccome astro luminoso nel rintracciamento del vero, siccome tipo d'immacolata virtù, di sapienza incorrotta. E se di sensibili note vi fa mestiero, Italiani, colà dove posano le ceneri onorande di Pasquale Galluppi, innalzate, innalzate solenne monumento, il quale eternerà non il suo nome, già di splendore rivestito, ma la memoria nostra medesima; e noi farem sua mercede assapere alle venture generazioni, che se i Greci sconoscenti metteano a morte il loro più illustre fratello, il lòro benefattore, noi non siamo ingrati a quel valoroso Italiano, che, a rialzarci dal precipizio, ove ciechi ruinammo, tutto sè stesso generosamente votava. — Napoli, 10 del 1847.

(1) *Il Mamiani della Rovere in una pregevole scrittura intorno gli Scolastici italiani, e vedi anche il vol. 347, di questa* Biblioteca Scelta.

PREFAZIONE
DELL' AUTORE

È incontrastabile che lo stato della Filosofia di un' epoca dipende da quello dell' epoca precedente. Ciò si verifica eziandio quando i filosofi insegnano le dottrine le più opposte a quelle de' filosofi che gli hanno preceduti. Cartesio, per cagion di esempio, ammise alcune idee innate nello spirito umano. Locke venne in seguito, e, cercando di rovesciare il Cartesianismo, scrisse l' opera dell' Intendimento umano, *la quale esercitò una grande influenza su i pensamenti de' filosofi che vennero in seguito, e fece nascere tanti altri sistemi filosofici nella stessa direzione; quindi Reid, cercando di opporsi ad alcuni di questi sistemi, ne produsse un nuovo, che fece nascere il* Criticismo *di Kant. Cartesio produsse Locke; Locke produsse Hume, ed i Nuovi Saggi di Leibnitz; Hume fece nascere i Saggi di Reid; Hume, Reid, i Nuovi Saggi di Leibnitz produssero il Criticismo di Kant. Per un' altra linea, Locke fece nascere la sensazione trasformata di Condillac; la filosofia della sensazione produsse i libri di Elvezio, il Sistema della natura, e tutto il sensualismo francese. La connessione e la genesi di*

tutti questi sistemi si trova chiaramente sviluppata e stabilita nelle mie Lettere Filosofiche su i Principj delle Conoscenze umane da Cartesio sino a Kant inclusivamente, che furono stampate nel volume 455 *di questa* Biblioteca Scelta.

Questa connessione si trova eziandio nella storia della Filosofia antica. Le prime scuole della Grecia, per esempio, si occuparono del problema della origine e della generazione dell' universo; ma con diversi metodi. La scuola Jonica seguì il procedimento dell'induzione, la Pitagorica volle ragionare a priori: *ella partì dall' unità per far nascere la* pluralità. *La scuola Eleatica, che nacque in seguito, partì da un punto più elevato: ella cercò:* La generazione è ella possibile? *L' incertezza de' ragionamenti de' filosofi per ispiegar l' origine dell' universo; i Sofisti, che, abusando della ragione, la discreditano, producono la filosofia di Socrate. I filosofi che precedettero Socrate cercarono:* I. Quale è l' origine, o la generazione dell' universo? II. La generazione, quale che siasi, è ella possibile? *Socrate cercò:* Posso io saper qualche cosa? Che cosa debbo io fare? Che cosa posso sperare? *Per quanto queste due epoche possano sembrare senz' alcuna relazione fra di esse, nondimeno l' epoca Socratica è nata dall' epoca antecedente.*

Se l' errore non avesse avuto luogo nello spirito umano, prima di occuparsi e di decidere su l' origine dell' universo, si sarebbe cercato: Qual diritto ha l' uomo di giudicare delle cose? Qual cosa determina i suoi giudizj? *Non si è fatto così; ed i problemi della filosofia Socratica, che avrebbero dovuto*

risolversi nella prima epoca della Filosofia, non hanno avuto luogo che dopo.

Ciò prova due verità: I. *Che la Storia della Filosofia non può trattarsi* a priori, *ma dee dedursi dalle osservazioni de' fatti;* II. *Che l'errore è uno de' mezzi analitici di trovare la verità; e che, in conseguenza, la storia degli errori de' filosofi dee aver luogo nella Storia della Filosofia.*

Rimontare all' origine della Filosofia, e spiegare la genesi successiva de' diversi sistemi filosofici, dee essere lo scopo della Storia della Filosofia.

La conoscenza della genesi de' sistemi filosofici suppone la conoscenza di questi sistemi; ma i sistemi filosofici sono fatti dello spirito de' filosofi: la Storia della Filosofia dunque dee comporsi su de' fatti osservati; ed una storia filosofica a priori *non può essere che immaginaria.*

Per iscrivere una Storia ragionata della Filosofia, fa d' uopo determinar la nozione della Filosofia; e per tal determinazione mi sembra indispensabile di distinguere tre specie di pensiere, che si manifestano nell' Umanità: Il pensiere umano, *detto ancora* senso comune, *il* pensiere scientifico, *il* pensiere filosofico. *Se l' uomo solo, fra tutti gli animali della terra, è capace di arti, di scienze e di filosofia; se le arti, le scienze e la filosofia si generano nel pensiere dell' uomo, e, per mezzo del pensiere dell' uomo, segue che il principio ed il fondamento delle arti, delle scienze e della filosofia è il pensiere umano. Ogni scienziato è uomo, ma non ogni uomo è scienziato. Inoltre* ogni filosofo è scienziato, *perchè la Filosofia è certamente una scienza; ma quando*

non si vuol confondere la Filosofia con la Pansofia, *non può dirsi* ogni scienziato è filosofo, *prendendo il vocabolo di* filosofo *in tutto il rigore del termine.*

Fa d'uopo dunque distinguere tre specie di pensiere, che si manifestano nell' umanità, cioè il pensiere umano, *il* pensiere scientifico, *nel quale io comprendo ancora il pensiere dell' artista, ed il* pensiere filosofico *propriamente detto.*

Nell'ordine cronologico del corso dell' umanità il pensiero umano, o il senso comune, ha necessariamente preceduto il pensiere scientifico; poichè le arti e le scienze suppongono il soggetto capace di crearle e di apprenderle. Il pensiere scientifico poi ha preceduto il pensiere filosofico; poichè il pensiere umano ha dovuto su le prime dirigersi su di ciò che è più immediatamente legato co' suoi primi bisogni; e la Filosofia, la quale, secondo l' osservazione di Aristotile, ha per oggetto la conoscenza della verità per sè stessa, indipendentemente da qualunque veduta di utilità, non ha potuto essere una scienza primitiva.

L' identità degli oggetti del senso comune e della Filosofia non fa si che il senso comune non si distingua dal pensiere filosofico. Rechiamone alcuni esempj: Ogni uomo del volgo, che nelle società cristiane ha appreso il Catechismo, ha la nozione di un Dio creatore e governatore dell' universo; ma può egli perciò dirsi che la conoscenza di Dio che si trova in questo idiota sia la stessa di quella che si trova in Leibnitz? Il metafisico esamina, e stabilisce, in seguito dell' esame, la realtà della nozione di un Dio creatore e provvido: egli sviluppa,

estende e feconda questa nozione, ed una sana teologia filosofica nasce nel suo spirito. Il modo dunque della conoscenza di Dio degli uomini cristiani non è lo stesso del modo della conoscenza di Dio del filosofo cristiano. Il primo crede l'esistenza di Dio su l'autorità; il secondo su la propria ragione; il primo non vede in questa nozione tutto ciò che vi vede, e vi deduce il secondo; si può, in conseguenza, dire esattamente, che sebbene l'idiota abbia la nozione di Dio, egli nondimeno ignora la teologia filosofica.

Similmente un idiota cristiano crede l'immortalità dell'anima, come la crede un filosofo cristiano; ma il primo la crede su l'autorità, laddove il secondo ne vede il fondamento nella semplicità dell'anima stessa, nelle affezioni naturali che in essa si trovano, e nella nozione di una Provvidenza benefica e giusta. Il modo della conoscenza del primo differisce dunque dal modo della conoscenza del secondo. Questi esempj sono per ora sufficienti a far comprendere la distinzione del pensiere umano volgare dal pensiere filosofico: in altro luogo questa distinzione sarà maggiormente sviluppata.

Si può esser agricoltore, architetto, cantore, senza esser mica filosofo; il pensiere scientifico, o artista è dunque diverso dal pensiere filosofico.

I principj di tutte le scienze e di tutte le arti si trovano nelle conoscenze volgari degli uomini. Il moto comune da Oriente in Occidente della vôlta azzurra del cielo, detta sfera mondana, *ed il proprio da Occidente in Oriente del Sole, della Luna, e di quei corpi celesti che chiamansi* Pianeti, *colpi-*

sce tutti gli uomini: l'osservazione di questi moti è il fondamento dell'Astronomia; il fondamento dell'Astronomia si trova dunque in tutti gli uomini, sebbene non tutti gli uomini sieno astronomi.

Tutti gli uomini hanno l'idea del numero, e tutti posseggono, in conseguenza, i principj dell'Aritmetica, quantunque non tutti conoscano questa scienza: basta possedere qualche cosa per esser obbligato di far uso de' numeri; e quando ancora i primi uomini non avessero numerato che le loro dita e le loro greggj, ciò basta per dirsi esattamente, non già che eglino erano in possesso dell'Aritmetica, ma che ne possedevano i principj.

Se un idiota vuole assicurarsi se due tavole hanno un' eguale lunghezza, prenderà una misura, per cagion di esempio, la mezza canna; e paragonerà a questa misura la lunghezza di ciascuna tavola; e trovando che la lunghezza di ciascuna delle due tavole è uguale alla mezza canna, presa uno stesso numero di volte, egli giudicherà che le due tavole sono ugualmente lunghe.

Similmente, se un idiota vuol sapere se due quantità di merci, per cagion di esempio, di cotone o di zucchero, sono eguali nel peso, paragonerà il peso di ciascuna di queste merci con un terzo peso, che egli prende per misura; e, trovando che il peso di ciascuna delle merci è uguale al peso-misura preso lo stesso numero di volte, egli giudicherà che i pesi delle due merci sono uguali fra di essi.

Un matematico vede l'identico in tutte queste conoscenze particolari dell' idiota: egli tira l' universale dal particolare, egli si eleva dalla considera-

zione delle specie al genere, e dice: Tutte le quantità eguali ad una terza sono eguali tra di esse. *Questa proposizione è l'espressione generale di tutte le conoscenze particolari della specie di quelle che abbiamo recato in esempio. La differenza dunque fra l'idiota ed il matematico consiste nell'essersi il secondo elevato ad una conoscenza più universale di quella che si trova nel primo. Ma vi è di più: il bisogno di formare due tavole uguali tra di esse ha spinto l'idiota a ritrovare il mezzo di soddisfarlo: un tal bisogno soddisfatto, egli non passa più oltre nella conoscenza delle relazioni delle lunghezze: il matematico, elevatosi all'idea universale di quantità, si propone di conoscere tutte le relazioni delle quantità intanto che quantità, ed egli dirige verso quest'unico scopo le sue meditazioni: così nacquero le scienze matematiche, le quali non sono altra cosa che la scienza delle quantità, o la scienza che cerca i mezzi di misurarle.*

Ma vi ha ancora di più: il matematico conosce perchè la bilancia è un mezzo di conoscere l'eguaglianza de' pesi, e come una bilancia può essere fallace: or queste conoscenze mancano all'idiota. Questi ordinariamente si arresta al fatto immediato, laddove lo scienziato risale più alto, e cerca l'origine e la ragione del fatto.

Un filosofo, un logico, un contemplatore dello spirito umano esamina la funzione del pensiere nell'enunciate conoscenze dell'idiota e del matematico, ed osserva la legge generale del pensiere umano nelle conoscenze necessarie: egli scopre in queste conoscenze, di cui parliamo, un Universale

più alto, e rimena tutti gli assiomi matematici al principio d' identità, o di contraddizione.

In ciò che ho detto si vede sensibilmente, su lo stesso oggetto, la differenza fra il senso comune degli uomini, il pensiere scientifico ed artista, ed il pensiere filosofico; e si vede che i principj delle scienze e delle arti, non meno che quelli della Filosofia, si trovano nel senso comune. Sebbene il senso comune non si dee confondere col pensiere scientifico, e molto meno col filosofico, pure vi ha una relazione necessaria fra questi diversi pensieri; e nell' ordine dello sviluppamento dell' Intelligenza degli uomini, il senso comune può riguardarsi come il germe che si sviluppa.

Ma che cosa è mai la Filosofia? Io riferirò ed esaminerò appresso le diverse definizioni della Filosofia; intanto dirò qui brevemente ciò che ne penso nello stato attuale di questa scienza. La Filosofia, secondo me, può definirsi brevemente così: La scienza dello spirito umano. *Questa definizione è compresa nel famoso precetto di Delfo:* Nosce te ipsum.

Egli è certo che la Logica e l' Etica, o la Morale, sono comprese nella Scienza dello spirito umano. Ma la conoscenza dell' origine dello spirito umano mena necessariamente alla Teologia naturale. *Inoltre, la percezione* d' un di fuori, *del mondo esterno, è essenziale allo spirito umano: la conoscenza dunque della nozione del mondo appartiene ancora alla Scienza dello spirito umano.*

Tutti gli uomini sono dotati della facoltà di conoscere il vero; questa facoltà si esercita secondo

certe leggi costanti che gli uomini stessi originariamente non conoscono; e perciò si dà una certa disposizione naturale dello spirito a dirigere le operazioni della facoltà di conoscere conformemente a queste leggi: questa disposizione appunto è ciò che si chiama logica naturale, *ed anche* senso comune. *Ma se il senso comune consiste a pensare secondo certe leggi costanti senza conoscerle, la Filosofia, al contrario, consiste nella scienza di queste leggi del pensiere. Questa costituisce la Logica scientifica, che è una parte della Filosofia. Non si dee dunque confondere il senso comune con la filosofia, nè la logica naturale con la logica scientifica. Il senso comune non è mica la filosofia, ma l'oggetto della filosofia.*

Gli storici della Filosofia non hanno tutti conosciuto la distinzione fra le tre specie di pensiere, della quale ho parlato. « La Filosofia (dice il signor Deslandes) è nata, se oso dirlo, col mondo, e, contro il corso ordinario delle produzioni umane, la sua culla non ha niente che la faccia scomparire e che l'avvilisca. A traverso delle debolezze e del balbettare dell' infanzia, vi si trovano de' tratti forti ed arditi, una sorte di perfezione. In effetto, gli uomini hanno in ogni tempo pensato, riflettuto, meditato: in ogni tempo ancora questo spettacolo brillante e magnifico che presenta l'Universo, spettacolo tanto più importante quanto è studiato con più attenzione, ha colpito la loro curiosità. Eglino non potevano aprire gli occhi senza osservare delle bellezze e delle maraviglie, senza sentire tutta la sublimità, e, per parlar così, tutto il peso della

Divinità. La Natura, giovane ancora, e nella sua forza primitiva, loro offriva incessantemente mille oggetti di fresco nati, e di forme varie all' infinito, degne perciò di tutta la loro attenzione. E come era egli possibile non abbandonarsi ad uno studio sì commovente, che piace ed insieme istruisce (1)? »

Se per la nascita della Filosofia basta che l'uomo pensi, rifletta e mediti, e che diriga lo sguardo al cielo; siccome il pensiere non manca in ogni uomo, e lo spettacolo del cielo è comune a tutti coloro che hanno la vista, così si dee dire che ogni uomo è filosofo. Deslandes ha dunque confuso il pensiere umano e volgare col pensiere filosofico.

Ma ecco un altro pensamento migliore: « *L'Istoria della Filosofia è il quadro del cammino dello spirito umano.* » *Qui si confondono le tre specie di pensiere, di cui abbiamo parlato; ma si soggiunge immediatamente:* « O almeno ella ne occupa la porzione la più sublime; *perchè non solamente essa comprende i suoi più nobili travagli, le sue più profonde meditazioni, ma abbraccia quel genere di ricerche che han dovuto esercitare la più potente influenza su tutti i rami delle conoscenze; non solamente ella si lega strettamente all' istoria de' costumi, ma si unisce ancora per mezzo di questa all' Istoria generale. La Filosofia, ne' suoi progressi, o ne' suoi traviamenti, prende o segue le rivoluzioni dell' incivilimento, prendendone a vicenda una parte essenziale, o risentendone gli effetti* (2). »

---

(1) *Deslande, Hist. critique de la Phil., v. 1, l. 1, c. 1.*
(2) *De Gerando, Hist. des Syst. de Phil. comp., v. 1, c. 1, 2 éd.*

Ecco un altro frammento, nel quale la definizione che ho dato della Filosofia si trova compresa: « Noi riserbiamo il nome di Filosofia *allo studio che la ragione umana ha fatto della teorica generale delle cause e delle leggi che reggono sè stessa, allora che questo studio è stato fondato su di alcuni principj, allora che la Filosofia stessa si è constituita come una scienza* (1). »

Le arti, le scienze, la Filosofia suppongono l'esistenza del genere umano. Ma qual è l'origine del genere umano? È eterno, o la sua esistenza ha avuto un incominciamento? Nella supposizione che ha avuto un incominciamento, come lo ha esso avuto? Qual causa lo ha fatto essere?

Il genere umano facendo la parte più nobile della terra, e la terra essendo una parte dell'universo, la quistione su l'origine del genere umano si lega naturalmente con quella su l'origine del mondo. Il mondo è esso eterno, o pure la sua esistenza ha avuto un incominciamento? Nella supposizione che il mondo ha auuto un incominciamento, come lo ha avuto?

Il genere umano, nella supposizione dell'incominciamento dell'universo, ha esso avuto un'esistenza contemporanea con quella dell'universo e della terra, o pure l'universo e la terra hanno preceduto per molto tempo la nascita del genere umano?

Se il genere umano ebbe un incominciamento

(1) *De Gerando, Hist. des Systèmes de Philosophie comparée, vol.* 1, *chap.* 1, 2 *édit.*

della sua esistenza, qual fu il suo stato originario e primitivo?

Lo stato selvaggio, in cui la Storia ci presenta alcuni popoli, fu esso forse lo stato primitivo di tutto il genere umano?

*Se lo stato primitivo del genere umano non fu mica lo stato selvaggio, ma uno stato di conoscenze, nel quale i più nobili bisogni dell'essere intelligente potevano soddisfarsi, come ebbe luogo, nel seguito, per l'umanità, lo stato selvaggio? Questo stato fu esso universale, o parziale per l'umanità? Le arti e le scienze, che la nascita della Filosofia suppone, come nacquero esse? Per trattare col metodo cronologico la Storia della Filosofia mi sembra che debbansi trattare prima e risolvere l'enunciate quistioni. Per risolverle, io esporrò prima ciò che ne hanno pensato gli Antichi; indi dirò ciò che mi sembra conforme alla ragione. Io comincerò dunque la mia Storia della Filosofia col premettere un'*Archeologia Filosofica*, in due Libri, nel primo de' quali parlerò dell'Origine dell'Universo e dell'Uomo, e nel secondo dell'Origine delle Scienze e delle Arti.*

STORIA

DELLA FILOSOFIA

CAPITOLO PRIMO

Si espongono le diverse opinioni dell' antichità su l' origine dell' universo, e del genere umano.

§ 1. La prima quistione che han cercato di risolvere i dotti dell'antichità, tanto i poeti e quegli storici che hanno voluto rimontare alle primitive tradizioni, quanto i filosofi, è stata la quistione su l'origine dell' universo, e, per conseguenza, dell' uomo. Vi sono state su l'oggetto due opinioni; nè possono esservene di più: alcuni han creduto che il mondo attuale ha avuto un incominciamento; alcuni altri che esso è stato sempre; e che, in conseguenza, il genere umano sia stato esistente sin dall' eternità. Questa seconda opinione, sebbene non sia la più antica, è stata nondimeno insegnata da celebri filosofi; fra i quali basta nominare Aristotile, ed i nuovi Platonici.

§ 2. Queste due opinioni principali si suddividono in diverse altre; e per eseguirne un accurato ordinamento, fa d'uopo premettere, che gli antichi disputavano su l' unicità del mondo: *Vi è egli*, cercavano,

un solo mondo, o pure ve ne ha una moltitudine? Εἰ' Ἓν τὸ Πᾶν. Alcuni insegnavano, che il mondo è unico; altri pretendevano, che vi sia un numero infinito di mondi. La stessa opinione dell'*unicità* del mondo si insegnava diversamente da coloro che la difendevano. Lo spazio infinito vacuo era necessario, per poter porre un numero infinito di mondi, cioè un numero infinito di collezioni di cose, senza alcuna relazione fra di esse; poichè se vi fosse una relazione reale fra queste collezioni, esse formerebbero un sol tutto, cioè un mondo unico; ma non tutti coloro, che ammettevano questo vacuo infinito, ammettevano un numero infinito di mondi. Gli stoici insegnarono, che il mondo è unico; ma Sesto Empirico ci fa osservare, doversi nella dottrina degli stoici distinguere il *mondo* dall'*universo*: il mondo, è il tutto composto da tutti i corpi esistenti; l'*universo* poi è il vacuo infinito, che si trova fuori del mondo. La stessa osservazione fa pure Plutarco, il quale ci dice ancora, che Empedocle insegnava, che il mondo è unico; ma che esso non è mica l'universo, ma una piccola parte dell'universo; che il rimanente è *principio*, cioè una materia informe. Platone poi ha creduto che il mondo è unico, ed unico l'universo, vale a dire, che il mondo unico contiene tutte le cose, e che nulla vi è fuori del mondo (1).

§ 3. L'eternità del mondo può dunque insegnarsi nell'ipotesi di un mondo unico; e nell'ipotesi di un numero infinito di mondi. Vi ha di più; in questa seconda ipotesi può l'eternità del mondo considerarsi o

(1) Sesto Emp., lib. 1, adv. phis. n. 332, pag. 615, ediz. di Fabricio. Plut. De plac., lib. 11, c. 1, et lib. 1, c. 5.

relativamente all' individuo, o relativamente alla specie. Può cercarsi 1.° *Questo mondo attuale ha esso avuto un incominciamento?* 2.° Può cercarsi: *Sebbene questo mondo, e ciascun mondo particolare abbia avuto un incominciamento, la spezie de' mondi è ella eterna?* Ciò vale quanto dire: *Nella durata infinito vi è stato, e vi sarà alcun tempo in cui non vi sono stati, e non vi saranno de' mondi?*

Vi ha di più ancora: nell' ipotesi che questo mondo attuale abbia avuto un incominciamento, si cerca: *retrocedendo al di là dell' origine di questo mondo, questo mondo stesso è stato altre volte esistente? Dopo che sarà distrutto, rinascerà quando che sia nel tempo futuro?* In altri termini si può attribuire al nostro mondo o un' eternità perenne, e stabile, o un' eternità interrotta e periodica.

§ 4. L' antichità può dividersi in due parti: cioè nell' *Antichità pagana*, e nell' *Antichità sacra*. Io chiamo Antichità pagana tutti gli antichi, che prima della nascita del cristianesimo non erano ebrei: chiamo poi Antichità sacra il popolo Ebreo, ed i loro sacri scrittori. La stessa divisione può porsi dopo la nascita del cristianesimo: tutti coloro, che non abbracciarono il cristianesimo appartengono all' antichità profana: tali sono, per esempio, Plotino, Porfirio, Jamblico, ecc. Quelli che l' abbracciarono appartengono all' Antichità sacra: tali furono i PP. della Chiesa.

Questa divisione dell' antichità presenta delle altre quistioni relativamente all'origine del mondo. Da' monumenti che ci restano dell' antichità pagana sembra, che a questa sia stata ignota la creazione della materia e delle diverse sostanze di cui è composto l' uni-

verso; ma questo domma della creazione si trova ne' nostri libri santi. Questa diversità di dottrina, su l'origine della materia, induce ancora delle altre varietà su l'origine dell'universo. Secondo gli stessi pagani, che ammettevano l'incominciamento dell'universo, questo incominciamento s'intendeva riguardo alla forma, non già riguardo alla materia: eglino convenivano quasi tutti, che l'universo relativamente alla materia era eterno.

§ 5. Questa stessa quistione dell'eternità della materia fu ancora riguardata sotto due aspetti. *Eterno* non è stato riguardato come identico con *Improdotto*, o *Ingenerato*. Secondo alcuni la materia era eterna ed ingenerata: tale sembra essere stata l'opinione insegnata da Platone nel suo Timeo: alcuni altri ponevano la materia eterna, ma generata nell'eternità.

La stessa cosa dee osservarsi su la quistione dell'eternità del mondo. I nuovi platonici han preteso, che Aristotile sebbene abbia creduto il mondo eterno, lo ha nondimeno creduto fatto o generato nell'eternità: eglino hanno creduto ancora, che Platone, sebbene abbia posto la materia eterna, l'ha nondimeno creduta generata nell'eternità.

Parlando dell'opinione de' nuovi platonici, i quali pretendevano, che il mondo era stato generato nell'eternità, S. Agostino ci dona alcuni esempi, per farci intendere il loro pensiere: supponete, egli dice, un piede eterno, che sin dall'eternità poggiasse su della polvere, vi sarebbe una fossetta generata o fatta dal piede, ma questa sarebbe eterna come il piede. Il piede vi serva d'immagine per concepire il principio eterno generatore del mondo; e la fossetta vi serva

d'immagine, per concepire il mondo eterno, ma generato: « Sicut enim, inquiunt, si pes ex aeternitate fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium; quod tamen vestigium a calcante factum nemo dubitaret, nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset: sic, inquiunt et mundus atque in illo Dii creati, et semper fuerunt semper existente qui fecit, et tamen facti sunt (1). » Sogliono anche addurre questi filosofi l'esempio di un Sole eterno da cui emana un'eterna luce; e quello eziandio di un corpo eterno opposto all'eterna luce, il quale produrrebbe un'ombra eterna.

§ 6. La *produzione o la generazione* della materia, ammessa nell'Antichità pagana, non si dee mica confondere colla produzione della materia ammessa nell'antichità sacra. In altri termini, Non si dee confondere *la materia emanata* colla *materia creata*, l'*emanazione* colla *creazione*. La cosa *emanata* è esistente in un certo modo nel principio da cui emana; la cosa *creata* non è esistente in alcun modo nel principio creatore: questi ha solamente il potere di farla esser esistente. Le nostre scuole dicono con esattezza, che nell'emanazione le cose emanate si contengono *formalmente* nel principio da cui emanano; laddove nella creazione le cose create si contengono *eminentemente* nel principio creatore. Sebbene la distinzione dell'*emanazione* e della *creazione* sia alquanto sottile, e questi due modi di produzione sieno spesso, per mancanza della dovuta attenzione e penetrazione, confusi insieme; pure possiamo darne degli esempi, che

(1) De Civ. Dei, lib. X, cap. XXXI.

l'osservazione ci somministra. Se io produco, colla mia meditazione nel mio spirito ed imprimo nella mia memoria, una conoscenza quale che siasi, questa conoscenza è nel mio spirito in tutto quel tempo nel quale io penso ad altri oggetti e non sono affetto della coscienza della conoscenza medesima; se in seguito, per la legge nota dell'associazione delle idee, questa stessa conoscenza mi ritorna accompagnata dalla coscienza; io non dirò certamente, che questa conoscenza sia stata prodotta nel secondo caso nello stesso modo in cui è stata prodotta nel primo: nel primo ella non era prima della sua produzione in alcun modo nel mio spirito, ma nel secondo ella vi era nascosta, e la sua produzione consiste nell' essersi manifestata alla mia coscienza: nel primo modo ella è prodotta per *creazione;* nel secondo, sortendo dall' interno di me medesimo, ella è prodotta per *emanazione.* Ciò che è creato non ha alcuna esistenza, pria della creazione, nel principio creatore; ciò che è emanato è esistente, pria dell' emanazione, nel principio emanativo, quantunque il modo nel quale era esistente nel principio emanativo pria dell' emanazione sia diverso dal modo della sua esistenza dopo dell' emanazione.

Il fondamento del sistema emanativo si è, che il primo essere dee contenere in sè tutte le cose; che la somma delle esistenze dee esser la stessa nell' universo, tanto se questo sia nello stato emanato, quanto se sia nello stato ingenerato nel principio da cui emana. Nell' universo *antemundano* Dio è semplicemente tutte le cose: nell' universo emanato, Dio stesso, la stessa realtà si manifesta e si sviluppa: ecco come Tommaso Burnet parla de' filosofi, che adottano il sistema ema-

nativo e particolarmente de' kabalisti: « Quasi hanc animo concepissent ideam, primum Ens sive *En soph*, in se continere omnia: Et eamdem semper esse entitatis quantitatem in universo, sive sit in statu creato, sive in increato. Cum est in statu increato sive antemundano, Deus est omnia simpliciter: cum autem sit mundus, non augetur quidem entitatis gradus aut mensura, sed Deus sese explicat, et evolvit, per emanationes, et effluxus e summis ad ima; quibus constituuntur diversae rerum creatarum formae et ordines (1). »

I kabalisti ed i difensori del sistema emanativo fanno alcune volte uso del termine di *creazione;* ma eglino gli danno un senso molto differente da quello che ha presso i cristiani, fra i quali esso significa, *l'azione con cui Dio tira gli esseri dal nulla*, o con cui gli fa esistere, laddove presso i primi significa una *emissione*, una *espansione*, che sorte dal principio emanativo.

Non è inutile spiegare la distinzione fra la *creazione* e l'*emanazione* colle parole stesse di un compendio moderno della Storia della Filosofia « l'idea di *creazione* importa solamente il rendere reale ciò che prima non lo era: l'idea di *emanazione* importa solamente la manifestazione di ciò che era esistente, ma nascosto, o lo sprigionamento di una realtà antecedentemente esistente, ma confusa con altre realtà; o lo sviluppamento di ciò che era già esistente con tutte le sue parti costitutive in un germe; questi tre sensi

(1) 24. Burnet, Archeol. phil., lib. 1, c. VII.

del vocabolo *emanazione* esprimono una sola e medesima idea (1).

§ 7. I difensori della creazione sono ancora divisi di opinione fra di loro. Tutti convengono, che il mondo non è eterno; perchè la rivelazione contenuta ne' nostri libri santi insegna, che il mondo tanto riguardo alla materia, che alla forma ha avuto un incominciamento; e la Chiesa ha costantemente insegnato questa verità. Ma si è disputato, *Se Dio poteva creare il mondo nell' eternità.* Questa quistione è stata molto dibattuta fra i PP. della Chiesa e fra gli Scolastici. Il dotto Petavio osserva, che non solamente i PP. della Chiesa hanno esaminato la quistione del fatto dell' eternità del mondo, cioè se il mondo sia stato creato nell' eternità; ma che hanno esaminato eziandio accuratamente la quistione della possibilità; cioè, se il mondo poteva esser creato nell' eternità: « Non enim aut obscura sunt, aut silentio premenda de illa » (cioè della possibilità del mondo eterno) « Patrum antiquorum placita: quae qui ad id solum spectare putant, quod reipsa factum sit a Deo, non quid facere potuerit, ac rerum natura quid per se ferat (complures autem ita dictitant) multum aberant a vero: atque a nobis deducti suum hic deponent errorem (2). »

La quistione può presentarsi sotto questi tre aspetti:

1. *Il mondo è necessariamente eterno?* Aristotile si è dichiarato per la necessità dell' eternità del mondo, come appresso vedremo: S. Tommaso di Aquino, ne'

(1) Precis de l'histoire de la phil. par MM. de Salines et de Scorbiac, p. 49.

(2) Theolog. Dogm., lib. III, c. VI.

suoi Commentari sopra le opere del greco Filosofo, combatte tutti gli argomenti aristotelici, che tendono a stabilire la necessità dell' esistenza eterna del mondo.

2. *Il mondo è esso eterno?* o pure *è esso stato creato nell' eternità?* Tutti i cristiani ortodossi rispondono negativamente a questa quistione, confessando, che il mondo ha avuto un incominciamento della sua esistenza.

3. *Il mondo poteva esser creato nell' eternità?* alcuni dottori cristiani ortodossi hanno ammesso la possibilità dell'eternità del mondo: fra questi vi è il citato S. Tommaso: ma i PP. della Chiesa l' hanno quasi generalmente negato.

§ 8. Tutte queste sublimi quistioni sono state proposte e discusse ampiamente nell' Antichità, in modo che ne' tempi moderni non si è aggiunto nulla di nuovo, e non si è fatto altra cosa che riprodurre, cambiando alcune espressioni, ciò che ne avevano detto gli antichi. Le quistioni enunciate comprendono nelle loro discussioni le nozioni dell' *Eternità*, della *Durata*, del *Tempo*; quistioni che sempre sono state accompagnate di tali difficoltà, che hanno imbarazzato i più celebri filosofi di tutti i secoli, i quali hanno difeso delle opinioni opposte. Queste diverse ed opposte opinioni durano ancôra. Queste quistioni comprendono ancora la più difficile delle quistioni, quella cioè che si versa su *l'origine del male.*

Non può certamente essere indifferente per l' amante della scienza e della virtù il conoscere ciò che si è pensato nell' Antichità su questi sublimi oggetti, e ciò che se ne dee pensare; e non è certamente un partito

ragionevole quello di dichiarare, senza un esame profondo, che la soluzione di tali problemi è superiore alle forze dell' umana ragione.

L' autore ateo del *Sistema della natura* scrive su le quistioni enunciaie ciò che segue: « L'uomo è stato egli sempre esistente? La spezie umana è stata forse prodotta sin dall'eternità? O pure non è essa che una produzione instantanea della natura? Vi sono stati in ogni tempo degli uomini simili a noi, e ve ne saranno ancora? Vi sono stati in ogni tempo de' maschi e delle femmine? Vi è stato un primo uomo dal quale tutti gli altri son discesi? L' animale è stato anteriore all'uovo, o l'uovo ha preceduto l'animale? Le spezie senza cominciamento, saranno esse ancora senza fine? Queste spezie son esse indestruttibili, o son passeggiere come gl' individui? L' uomo è stato sempre ciò che egli è; o pure pria di pervenire allo stato nel quale lo vediamo, è esso stato costretto di passare per una infinità di sviluppamenti successivi? Può egli l' uomo finalmente lusingarsi di essere pervenuto ad uno stato stabile, o pure la spezie umana dee essa ancora cambiare? Se l' uomo è il prodotto della natura, ci si domanderà se crediamo, che questa natura possa produrre esseri nuovi, e fare scomparire le spezie antiche? Finalmente, in questa supposizione, si vorrà sapere perchè la natura non produce mica sotto i nostri occhi esseri nuovi o specie nuove?

« Egli sembra *che si può prendere su tutte queste quistioni, indifferenti al fondo della cosa, quel partito che si vorrà. In mancanza dell' esperienza appartiene all' ipotesi di fissare una curiosità, che si*

slancia al di là de' limiti prescritti al nostro spirito (1). »

Gli scettici nell' antichità negavano alla ragione umana il potere di risolvere la quistione su l'origine dell' universo e dell' uomo; ma i dommatici prendevano il loro partito in queste dispute: l'autore del Sistema della natura professa colla massima impudenza l' ateismo. Egli dunque ha preso partito in queste stesse dispute su l'origine dell'universo; egli ha adottato l'antica dottrina di Epicuro, ed ha creduto l' eternità e l' esistenza assoluta della materia, o degli atomi, egli ha insegnato che dal concorso di questi atomi essenzialmente in moto ha avuto origine l' universo. Ora una tal dottrina non può essere risoluta coll'esperienza, ed è al di là de' limiti del mondo sensibile. Quest' autore si contraddice dunque visibilmente.

La Ragione umana, partendo dal visibile, dal composto, dal contingente, dal tempo, è naturalmente condotta all' Invisibile, al Semplice, all' Immutabile, all' Eternità.

Ciò mi dà l' occasione di trascrivere un bel pezzo di Seneca nella prefazione alle sue Quistioni naturali: « Quantum inter philosophiam interest, Lucili virorum optime, et ceteras artes, tantum interest existimo in ipsa philosophia, inter illam partem quae ad homines, et hanc quae ad Deos spectat: *Altior* est haec, et animosior; multum permisit sibi : *non fuit oculis contenta; majus esse quiddam suspicata est, ac pulchrius; quod extra conspectum natura posuisset.* Denique tantum inter duas interest, quantum inter

---

1) Système de la Nature, prem. par., chap VI.

Deum et hominem. Equidem, tunc naturae rerum gratias ego, quum illam non ab hac parte video, quae publica est, sed quum secretoria ejus intravi: quum disco, quae universi materia sit, quis auctor sit, aut custos; quid sit Deus; totus in se intendat, an ad nos aliquando respiciat; faciat quotidie aliquid, an semel fecerit; pars mundi sit, an mundus; liceat illi hodieque decernere, et ex lege fatorum aliquid derogare; an majestatis deminutio sit et confessio erroris, mutanda fecisse: necesse esse enim ei eadem placere, cui nisi optima placere non possunt: nec ob hoc minus liber et potens est. Ipse enim est necessitas sua. *Nisi ad haec admitterer non fuerat nasci.* »

Ma Seneca, che si elevò sino all' idea d' un' Intelligenza che opera nel mondo, infelicemente non seppe innalzarsi alla nozione sublime e consolante del vero Dio, di uno spirito infinito, immutabile, creatore onnipotente e libero della materia e della forma del mondo: egli si arrestò al mondo, e concepì Dio come l' anima del mondo, e diede così la divinità al mondo stesso: « Quid est Deus? Mens universi. Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum. »

CAPITOLO SECONDO

Si prova, che l' antichità pagana ha ignorato la creazione della materia, e delle sostanze.

§ 9. Noi abbiamo fatto il quadro delle diverse opinioni degli antichi su l' origine dell' universo. Ma ciascuna di queste opinioni dee essere sviluppata: si dee riferirla a' propri autori; e si debbono esporre le ragioni su le quali è poggiata.

Abbiamo detto, che due sono le opinioni principali su l'origine dell'universo, cioè che alcuni gli hanno dato un incominciamento; e che altri l'hanno posto esistente sin dall'eternità. Abbiamo detto ancora, che tanto gli uni che gli altri, fra i pagani, sono stati di accordo su l'eternità della materia; e che hanno ignorato il domma della creazione. Abbiam osservato, che su l'origine della materia tutte le opinioni, sin dall'antichità, si riducono a tre: 1.° Alcuni dicono: *la materia è eterna ed ingenerata*; 2.° Altri dicono: *La materia è eterna e generata*; 3.° Altri finalmente dicono: *la materia ha avuto un incominciamento della sua esistenza.*

Non abbiamo lasciato di osservare, che su la generazione della materia; o, per dir meglio, sul modo della generazione della materia, vi sono state due opinioni: 1.° Alcuni han detto: *la materia è stata generata per emanazione*: lo stesso si è detto di tutte le sostanze pensanti; 2.° L'antichità sacra ha detto: *La materia, e tutte le sostanze componenti l'universo hanno ricevuto l'esistenza per creazione.*

Incominciamo dalla spiegazione della dottrina, che pone l'eternità della materia e l'incominciamento del mondo.

In qual modo il mondo è stato generato da una materia preesistente, ed esistente per sè stessa? Alcuni han fatto nascere il mondo dal seno della materia bruta, senza l'intervento di alcuna intelligenza eterna. È questa l'ipotesi dell'*Ateismo*. Alcuni altri han fatto nascere il mondo dall'azione di un'intelligenza eterna su la materia. Incominciamo dalla prima opinione.

§ 10. *Diodoro di Sicilia* o sia *Siculo*, così appel-

lato perchè era di *Agirium*, oggidì *S. Filippo di Agirone*, città della Sicilia, scriveva a' tempi di Giulio Cesare e di Augusto: lasciò una *biblioteca storica*, frutto di trenta anni di ricerche. Nella prefazione a tale sua opera, dopo d'aver fatto osservare l'utilità della storia, che contiene l'esperienza de' secoli, narra egli stesso, di aver viaggiato in una gran parte dell'Asia, dell'Europa, e dell' Egitto ancora, per iscriver con fondamento la sua storia. Era divisa la sua opera in quaranta libri; ma soli quindici ce ne restano con alcuni pochi frammenti. Comprendeva la storia di quasi tutti i popoli della terra allora nota a' Greci, Egizj, Sirj, Medi, Persiani, Greci, Romani, Cartaginesi.

Questo storico comincia la sua storia dalla narrazione de' sentimenti degli antichi pagani su l'origine del genere umano. Ecco quello, che egli ne dice.

« Volendo tessere un'accurata narrazione di ciò che riguarda l'universo uman genere, e i fatti accaduti in tutte le parti cognite dell'orbe, per quello che l'antichità delle cose il permette, incomincieremo dagli ultimi rimotissimi tempi. Diciamo adunque, che circa la nascita degli uomini due sono le opinioni che corrono presso i fisiologi, e gli storici di prima autorità. Gli uni di essi, tenendo il mondo senza principio e senza fine, affermano, che il genere umano fu *ab eterno* senza incominciamento alcuno di generazione. All'opposto gli altri, che riguardano questo mondo e generato da principio, e soggetto alla corruzione, anche gli uomini come quello dicono avere avuto nascita in un certo determinato tempo.

« Vuolsi, che pria di avvenire la composizione di questo universo, vi era una sola forma del cielo e della

terra, risultante dalla mescolanza e dalla confusione della natura di tutti e due; quindi dopo che i corpi disgregaronsi gli uni dagli altri, il mondo presentò in sè finalmente tutto quest'ordine che veggiamo. Ciò avvenne nel modo seguente: *L'aria contrasse un'agitazione perpetua, la cui parte ignea corse al più alto spazio che occupa;* tale appunto essendo l'indole sua di tendere al di sopra, a cagione della propria leggerezza; per la qual cagione anche il Sole con tutte le altre stelle partecipò di questo sollevamento. Ma intanto la materia fangosa e torbida, inzuppata di umidità, a cagione della gravità sua fermossi in un sol luogo; e pel continuo suo volgersi avvenne; che delle parti umide si formò il mare, e delle parti più solide si formò la terra: questa, battuta dagl' infocati raggi del Sole prese corpo; e poichè la superficie sua fu gonfia, e quasi dal calore messa in fermentazione, alcune parti umide vennero in parecchi luoghi a intumefarsi, indi apparvero certe come pustole o bolle, coperte di sottili pellicole: cosa che anche di presente vedesi succedere negli stagni, e ne' luoghi palustri, quando dopo che il suolo si è rinfrescato, improvvisamente l'aria s'infoca e la temperatura mutasi a poco a poco. Avendo in questo modo le parti più umide concepito, per forza del calore, la prole, i feti loro traevano il loro incremento la notte dall' aria nebbiosa, che li circondava, e nel giorno consolidavansi vieppiù per l'ardor del Sole: E finalmente, allorchè questi casi chiusi feti furono giunti alla loro maturità, disseccatesi e rotte le leggiere membrane, ne apparvero le forme di ogni sorta di animali. Fra questi quelli, che ebbero in sè più calore, forniti di penne volarono in alto; e quelli

che ebbero in sè più materia terrestre entrarono nell'ordine de' rettili, e degli altri che abitano sul suolo: siccome le bestie di natura umida, dette *notanti*, corsero a' luoghi loro adottati. La terra intanto sempre più induravasi per l'ardente calore del Sole, e per la forza de' venti; e giunse il momento in cui perdè il potere di procreare le specie de' grandi animali, le quali dovettero procreare per l'accoppiamento de' due sessi, e così continuarono a generarsi tutti quelli che veggiam vivere. Dalle quali narrazioni sembra non andar lungi, parlando della generazione di tutte le cose, Euripide, discepolo di Anassagora il *fisico*, là ove nel Menalippo dice:

« Così ebber da prima a Cielo e Terra un solo aspetto.
Poi, quando slegarsi, immantinente uscir per opra loro
Tutte le cose, e fiere, e augelli, e quanto
Vive sul suolo, e gli alberi, e la stirpe
De' mortali (1) ».

Pare, che nell' opinione esposta dallo storico citato il moto non sia stato eterno nel chaos, ma che abbia avuto un incomineiamento; poichè il chaos comincia a disbrogliarsi allora che l'aria contrasse un'agitazione perpetua: τὸν δ'ἀέρα κινήσεως τυχεῖν συνεχοῦς: *aerem vero continenti motu agitari caepisse*; così la traduzione latina di Vigerio.

Egli potrebbe sembrare che un' opinione cotanto assurda, quanto è questa, che fa passare la materia, esistente sin dall' eternità, in uno stato di quiete in quello

(1) Diodoro Siculo, lib. 1, sez. 1, cap. 1, traduzione del cavalier Compagnoni, con piccole mutazioni per maggior chiarezza.

di moto senz' alcuna causa, non abbia potuto aver luogo nello spirito degli uomini; ma ciò che dirò appresso proverà il contrario.

§ 11. Passa il nostro storico nel Capitolo seguente a descriverci lo stato primitivo degli uomini, l'origine del linguaggio, delle arti, e dell' incivilimento; e la descrizione che ce ne dà è analoga all' antecedente dottrina da lui esposta su l' origine dell' Universo e del genere umano: ecco la descrizione di cui parlo:

« Si racconta, che gli uomini dapprima nati vissero rozzamente, ed a modo delle belve, sparsi pe' campi a pascolo, e cibandosi di qualunque erba che avesse sapore, e de' frutti spontaneamente dati dagli alberi. E come dalle fiere erano infestati, l' esperienza li trasse a soccorrersi scambievolmente; e la paura li costrinse a fare insieme società, con che a poco a poco si conobbero fra loro simili. Ma i suoni della voce erano peranco confusi, nè avevano significato; ond' è che a poco a poco pronunciando parole articolate, e co' gesti indicando ogni cosa cadente sotto i loro sensi, vennero poi finalmente a formarsi una lingua esprimente tutte le cose. Ma siccome per tutta la terra andavansi facendo le stesse congreghe, ed ognuno metteva insieme le parole a seconda degli accidenti, tutti non usarono la stessa lingua, e perciò varie ne nacquero e di ogni genere. E quelle prime congreghe diedero poi origine a tutte le nazioni.

« I primi uomini, mentre nulla di utile alla vita si era ancora inventato, la sostentarono con grande stento, non avendo nè abiti con che coprirsi, nè abituro ove ritirarsi, nè uso alcuno del fuoco, nè alcun modo di alimentarsi alquanto dolce: perciocchè non sapendo

ancora portare dalla campagna alla casa le provigioni, non facevano alcuna riserva de' frutti della terra per gli usi necessari. Quindi molti nell'inverno perivano per la inclemenza del freddo, e per la penuria di vettovaglie. Ma a grado a grado, ammaestrati dall'esperienza, vennero nell'inverno a rifuggirsi nelle spelonche, e a nascondere ivi i frutti atti a conservarsi; e conosciuto l'uso del fuoco e degli altri comodi, incominciarono ad inventare molte arti, ed altre cose atte a ben servire alla vita. In breve: l'uso fu il gran maestro degli uomini, il quale uso ad ogni passo andò istruendo nella cognizione e pratica di ciascheduna cosa questo animale, pieno, per natura sua, d'ingegno, e provveduto di mani, di discorso, e d'industria, come di altrettanti ministri, ed atto a fare checchè egli voglia. »

Ecco esposta con chiarezza una dell'opinioni dell'Ateismo su l'origine dell'universo, e del genere umano. Dico una delle opinioni, poichè in essa si pone l'eternità sola della materia, ed il moto si fa cominciare nella materia stessa, e col cominciamento del moto si fa cominciare la formazione dell'universo: ma vi sono eziandio delle altre opinioni ateistiche: in una di queste si pone coll'eternità della materia l'eternità del moto nella materia stessa: questa è l'opinione di Leucippo, e degli Epicurei. Vi è ancora una altra opinione ed è quella che, ponendo la sola eternità della materia, fa cominciare il moto nella materia, e fa poi derivare dalla materia in moto un'anima del mondo, che opera e governa il mondo medesimo. Farò vedere appresso, che questa opinione ha pure avuto il suo luogo nel Paganesimo. Così abbiamo le tre seguenti

opinioni ateistiche su l'origine dell'universo. Una è l'opinione dell'eternità sola della materia, e del moto che incomincia nella materia stessa; un'altra è l'opinione dell'eternità del moto nella materia eterna; ed un'altra finalmente è quella che fa nascere Dio dalla materia agitata dal moto, sia che questo moto si ponga eterno, sia che gli si dia un incominciamento.

Sebbene Diodoro Siculo parli dell'opinione, che fa nascere l'universo dalla materia modificata dal moto generalmente, senza denotare chi sieno stati coloro che nell'antichità l'abbiano insegnata, pure sembra, da ciò che dice nel capo IV, che egli attribuisca questa opinione agli Egizj; poichè dice: « Gli Egizj raccontano, che appena nate tutte le cose nel paese loro, innanzi che altrove, sorsero i primi uomini; il che ripetono dalla benigna temperatura del sito e dalla natura del Nilo. E che a principio in quel paese nascessero gli animali, cercano di provarlo con questo argomento, che anche presentemente in certi tempi nella Tebaide nascono tanti sorci, che sono di grande meraviglia a chiunque li vegga. Onde rendesi manifesto, che appena formatosi il mondo furono in Egitto generati gli uomini per la fertile temperatura del suolo. »

Diogene Laerzio dice ancora « che gli Egizj credono che la materia fu il principio di tutte le cose, e che i quattro elementi ne furono composti come certi animali » (proem., n. VII); ma dell'opinione degli Egizj parleremo più ampiamente in appresso.

§ 12. Ciò che ho riportato di Diodoro Siculo è stato eziandio riportato da Eusebio di Cesarea nella Palestina, nel libro I, capo VII, della sua famosa *Prepa-*

razione Evangelica. Eusebio osserva, che nei trascritti luoghi di Diodoro Siculo non si trova affatto nominato Dio; che l'universo, gli animali, e l'uomo si fanno nascere dalla cieca combinazione delle parti della materia agitata dal moto: le stesse cose, egli soggiunge, ha insegnate una gran parte de' filosofi greci. Questa osservazione è esatta; ma se si credesse, che la dottrina esposta da Diodoro antecedentemente trascritta sia stata l'opinione di tutti i pagani, ciò sarebbe un errore evidente. Vi sono stati fra i pagani coloro che hanno fatto intervenire un' Intelligenza eterna per disbrogliare il Chaos, sebbene non le abbiano dato alcuna funzione nella formazione degli Animali: fu questa l'opinione di Anassagora, come dirò appresso, quando esporrò la filosofia della Setta jonica. Vi sono stati ugualmente di coloro che hanno fatto intervenire la intelligenza non solamente a disbrogliare il chaos, ma eziandio nella formazione degli animali, e dell' uomo. È questa l'opinione che vado immantinenti ad esporre.

Publio Ovidio Nasone nacque a Sulmona nell'Abbruzzo Aquilano 43 anni avanti la nascita di Gesù Cristo. Fu egli uno de' migliori poeti del secolo di Augusto. La più bell'opera di questo poeta è quella delle *Metamorfosi*, divisa in quindici libri. Egli predisse, che questa opera resisterebbe al ferro e al fuoco, al fulmine, ed alle ingiurie del tempo: si trova questa predizione nel fine delle sue Metamorfosi così espressa:

« Jamque opus exegi, quod nec Jovis ira, nec ignes
Nec poterit ferrum, nec edax abolere vetustas.
Quum volet illa dies, quae nil nisi corporis hujus

Jus habet, incerti spatium mihi finiat aevi:
Parte tamen meliore mei super alta perennis
Astra ferar, nomenque erit indelebile nostrum;
Quaque patet domitis Romana potentia terris
Ore legar populi, perque omnia secula fama,
Si quid habent veri vatum praesagia, vivam (1). »

Un ordine di Augusto relegò Ovidio a *Tomes*, oggidì *Tomi*, ovvero *Tomiswar* nella Scizia presso il Ponto Eusino. La vera cagione di questa relegazione è stata sinora, e sarà forse sempre un inestricabile problema. Egli morì nel suo esilio nell'anno 57 di sua età, dopo d'averne passati sette lungi da Roma.

Giovanni Andrea *dell' Anguillara*, uno de' più illustri poeti volgari del secolo XVI, nato in Sutri, città un tempo assai celebre dell'antica Toscana, circa il 1517, tradusse in lingua volgare le medesime Metamorfosi d'Ovidio, e la traduzione fu pubblicata interamente nel 1561. Questa traduzione è stata con singolare applauso accolta dal pubblico; ma a renderla sì vaga e felice ha non poco contribuito la libertà che si è presa sovente l'Anguillara di scostarsi dal testo latino, ora omettendo, ed ora aggiungendo quanto gli è tornato in acconcio, come potrà agevolmente conoscere chiunque vorrà farne il confronto.

Ovidio, per ispiegar l'origine dell'universo, parte dal chaos, e lo fa in seguito disbrogliare da un Dio, che forma ed ordina tutti i corpi che ammiriamo.

---

(1) Lib. XV, v. 871 a 880.

« Ante mare et tellus, et, quod tegit omnia, coelum
Unus erat toto naturae vultus in orbe,
Quem dixere *chaos*, rudis indigestaque moles;
Nec quidquam, nisi pondus iners, congestaque eodem
Non bene junctarum discordia semina rerum.
Nullus adhuc mundo praebebat lumina Titan;
Nec nova crescendo reparabat cornua Phoebe,
Nec circumfuso pendebat in aere Tellus,
Ponderibus librata suis: nec brachia longo
Margine terrarum porrexerat Amphitrite;
Quotheque fuit Tellus, illic et pontus et aer.
Sic erat instabilis Tellus, innabilis unda,
Lucis egens aer; nulli sua forma manebat,
Obstabatque aliis aliud: quia corpore in uno
Frigida pugnabant calidis, humentia siccis,
Mollia cum duris, sine pondere habentia pondus (1).

« Prima che fossero il mare, la terra ed il cielo, che è la volta dell'universo; la natura intera non presentava che un aspetto uniforme: si è dato il nome di *chaos* a questa massa informe e rozza, che non era altra cosa, se non che un peso inerte, ed una unione confusa di elementi contrarj e malamente uniti fra di essi. Il Sole non dava ancora la sua luce al mondo; la luna nascente non faceva risplendere la luna crescente: la terra circondata dall'aria non era sospesa ed equilibrata sul suo proprio peso; ed il mare non aveva ancora stese attorno di lei le sue immense braccia: l'aria, il mare, e la terra erano confusi insieme:

(1) Metam. lib. 1 dal v. 5 sino al v. 21 inclusivamente.

così la terra non aveva durezza; l'acqua non era navigabile, l'aria non aveva luce; alcuna cosa non aveva ancora ricevuto la sua forma distinta e propria. Nemici gli uni degli altri tutti questi elementi riuniti, il freddo ed il caldo, il secco e l'umido, i corpi molli ed i corpi duri, i corpi pesanti ed i corpi leggieri si facevano un'eterna guerra. »

§ 13. I Pagani, che ammettevano la materia *ingenerata*, non tutti la riguardavano dello stesso modo: alcuni riguardavano questa materia primitiva come omogenea, la quale, dotata essenzialmente del moto, produceva tutte le trasformazioni, e l'Universo: alcuni moderni danno a questo concetto dell'Universo la denominazione di *concetto dinamico*. Tale fu, come spiegherò a suo luogo, il pensamento della Scuola Jonica sino ad Anassagora. Alcuni altri, come Anassagora, Leucippo, Democrito, Empedocle, ecc., non furono soddisfatti dell'unità del principio materiale dell'universo; e perciò ammisero la pluralità de' principj materiali. Il chaos primitivo dunque non si presentò a tutti universalmente come un tutto omogeneo; poichè nella seconda ipotesi era un tutto eterogeneo: Ovidio ha adottato, come sembra, la dottrina della pluralità de' principj materiali: il chaos da lui ammesso è dunque un tutto non omogeneo: ma eterogeneo, sembra dunque che si contraddica scrivendo:

« Ante mare et Tellus, et, quod tegit omnia, Coelum,
Unus erat toto naturae vultus in orbe. »

Bayle ha fatto questa osservazione: egli scrive: « L'Analisi del discorso del nostro poeta si riduce a

queste sei proposizioni: 1. Pria che vi fosse un Cielo, una terra, ed un mare, la natura era un tutto omogeneo; 2. Questo tutto non era che una massa pesante, ove i principj delle cose erano ammucchiati insieme confusamente e senza niuna simmetria e di una maniera discordante; 3. Il calore si batteva col freddo nello stesso corpo; l' umidità e l' aridità facevano altrettanto: la leggerezza ed il peso si facevano la stessa guerra; 4. Dio fece cessare questa guerra separandone i combattenti; 5. Egli assegnò loro abitazioni distinte, secondo la leggerezza o il peso che loro era proprio; 6. Egli formò fra di essi una buon' alleanza.

« Ecco in grosso i difetti che s' incontrano in questa dottrina di Ovidio. Io non so se essa sia stata giammai criticata, o se i commentatori abbiano esaminato alcune volte filosoficamente questo luogo delle Metamorfosi; ma mi sembra, che loro sarebbe stato facile di accorgersi in primo luogo, che la prima proposizione non si accorda quasi colla seconda; perchè se le parti di un tutto son composte di semenze, o di principj contrarj, questo tutto non può mica passare per omogeneo. In secondo luogo, che la seconda proposizione non si accorda colla terza, perchè non può dirsi, che un tutto ove vi è tanta leggerezza, quanto peso, non sia che una massa pesante. In terzo luogo, che questa massa pesante non può esser considerata come priva di azione, *pondus iners*, poichè i principj contrarj vi sono mescolati senza simmetria, donde segue, che il loro combattimento attuale dee esser seguito dalla vittoria degli uni o degli altri. In quarto luogo, che le tre prime proposizioni essendo vere, la quarta e la quinta sono superflue; perchè le qualità

elementari sono un principio sufficiente per disbrogliare un chaos senza l'intervento di un' altra causa, e per collocare le parti o vicino o lontano dal centro a proporzione del loro peso o della loro leggerezza. In quinto luogo, che la quarta proposizione è falsa per un' altra ragione, poichè dopo la produzione de' Cieli, e dell'aria, e dell'acqua e della terra, il combattimento del freddo e del caldo, dell' umido e del secco, del peso e della leggerezza è così grande in uno stesso corpo, per quanto sia stato possibile. In sesto luogo, che per l' anzidetta ragione la sesta proposizione è falsa (1). ».

Io convengo con questo dotto critico, che il chaos di Ovidio non si debba qualificare per un tutto omogeneo, ma per un tutto eterogeneo, nè per una massa pesante, e molto meno per un peso inerte, *pondus iners*. Io soggiungo qui, che le stesse osservazioni si debbono applicare al chaos di cui parla Diodoro Siculo nel passo recato innanzi. Sembra nondimeno potersi l'omogeneità del chaos di Ovidio intendere, Essere il tutto in ciascuna parte un mescolamento confuso di tutti gli elementi.

Ma non tutti i pagani, i quali hanno ammesso la pluralità de' principj materiali, son partiti dal chaos per ispiegar l' origine dell' universo. Gli Epicurei hanno ammesso un numero infinito di atomi, i quali vagavano separati gli uni dagli altri, e movendosi essenzialmente per l' immensità del vacuo, dopo tanti incontri fortuiti, finalmente accadde la combinazione, che costituisce l' attuale universo.

---

(1) Dict. Hist. Crit., art. Ovide, rem. 5.

§ 14. Ma ritorniamo al nostro Ovidio. Dopo di averci dato la descrizione del chaos, il nostro poeta ci mostra come un Dio l' ha disbrogliato, e ne ha formato l' universo che ammiriamo.

« Un Dio, e la miglior Natura pose fine a questa guerra, separando la terra dal Cielo, l' acqua dalla terra, e l' aere più puro dall' aere più denso. Quando egli disbrogliò questo chaos, e separò gli elementi, ponendo ciascuno nel proprio luogo, stabilì fra di essi un'immutabile armonia. Il fuoco brillò, e, portato dalla sua leggerezza verso la volta de' Cieli, occupa la più alta regione; l'aere, più leggiero dopo il fuoco, occupò il luogo più sotto del fuoco; e la terra più densa fu dal proprio peso spinta più basso, traendo seco gli elementi più pesanti dell' aere; l' acqua finalmente bagna e circonda d' intorno la terra (dal v. 21 in seguito). »

Bayle, nel luogo innanzi citato, pretende che Ovidio s' inganna opponendo la guerra che gli elementi si facevano scambievolmente nel chaos coll' armonia che osservano dopo lo sviluppamento del chaos, e dopo la loro separazione; poichè questa stessa guerra sussiste ancora nello stato attuale dell' universo. Ma qui Bayle prende un grosso equivoco: egli confonde l' azione reciproca degli elementi in generale coll' azione reciproca degli stessi nel disordine e nel chaos. L' ordine è la disposizione posta fra differenti parti di un tutto, la quale è propria per ottenere un fine che una Intelligenza si ha proposto. Ora supponiamo che la Suprema Intelligenza si abbia proposto per fine la vita degli animali, che sono attualmente su la terra, ed il perfezionamento dell' uomo: supponiamo che le acque

cuoprano sino ad una certa altezza l' intera superficie del globo terraqueo; in modo che tutti gli animali non possano esservi senza esser sommersi nelle acque, è certo che in questa ipotesi niuna spezie degli animali terrestri, nè la spezie umana avrebbe potuto vivere su la terra: intanto è incontrastabile, esser necessario, che l'acqua vi sia su la terra acciò gli animali e l' uomo abbiano la vita: non è dunque l' azione dell' acqua su la terra, e quella della terra su l'acqua, o l' esistenza simultanea della terra e dell'acqua ciò che costituisce lo stato di chaos, e lo stato di ordine, ma la diversa posizione di questi due elementi, ed il diverso modo della loro azione reciproca: nello stato di chaos si dice, *che sono in guerra*, poichè non tende ciascuno a produrre lo stesso effetto a cui tende l' altro; vi è perciò della discordia: nello stato di *Ordine* si dice bene, *che sono in armonia* poichè ciascuno tende a produrre lo stesso effetto, cui tende l' altro. Il ragionamento di Bayle è dunque sofistico.

Lo stesso filosofo pretende ancora, che, supponendo la materia eterna, ed il moto essenziale alla materia, e per conseguenza ancora eterno; non vi è alcuna necessità di fare intervenire una intelligenza per disbrogliare l' eterno chaos; che questo si disbroglierebbe per la natura stessa e la forza degli stessi elementi confusi insieme. Esamineremo in altro luogo questo pensamento.

§ 15. Passa in seguito il nostro poeta alla produzione degli animali e dell' uomo, e sembra, particolarmente per quest' ultimo, farvi intervenire l' opera dell' Intelligenza, sebbene ne parli dubitando

« Vix ea limitibus dissepserat omnia certis,
Quum, quae pressa diu massa latuere sub illa,
Sidera coeperunt toto effervescere Coelo.
Neu regio foret ulla suis animantibus orba;
Astra tenent coeleste solum, formaeque Deorum:
Cesserunt nitidis habitandae piscibus undae:
Terra feras cepit; volucres agitabilis aer.
Sanctius his animal, mentisque capacius altae
Deerat adhuc; et quod dominari in cetera posset.
Natus homo est: *sive hunc divino semine fecit*
Ille opifex rerum, mundi melioris origo:
Sive recens tellus, seductaque nuper ab alto
Aethere, cognati retinebat semina coeli.
Quam satus Japeto, mixtam fluvialibus undis
Finxit in effigiem moderantum cuncta Deorum:
Pronaque quum spectent animalia caetera terram,
Os homini sublime dedit, coelumque tueri
Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus,
Sic, modo quae fuerat rudis et sine imagine tellus
Induit ignotas hominum conversa figuras (1). »

Il poeta adduce qui due opinioni su l'origine dell'uomo: la prima è quello stesso Dio, che ha disbrogliato il Chaos, Dio che egli qualifica për l'autore del mondo migliore, cioè ordinato, *mundi melioris origo*, ha formato l'uomo da una *semenza divina*; *divino semine fecit*; l'altra è che l'etere celeste essendo mescolato nel Chaos colla terra ed avendovi deposto il seme dell'uomo, dopo la separazione ed il disbroglia-

(1) V. 69 a 88.

mento del Chaos la terra riteneva questo seme celeste, *cognati retinebat semina coeli*, che Prometeo, figliuolo di Japeto, prendendo questa terra impregnata del seme umano, ed infondendola nell'acqua, ne formò l'uomo ad immagine degli Dei: *Quam satus Japeto mixtam fluvialibus undis finxit in effigiem moderantum cuncta Deorum.* La prima opinione riguarda l'anima umana come emanata da Dio, e sembra esser la stessa di quella espressa da Cicerone nel capo VIII del libro 1, delle Leggi, nel modo seguente: « Nam cum de natura hominis quaeritur, disputari solet (et nimirum ista sunt ut disputantur) perpetuis cursibus, conversionibus coelestibus extitisse quamdam maturitatem serendi generis humani quod sparsum in terras atque satum divino auctum sit animorum munere: *Cumque alia quibus cohaerent homines, e mortali genere sumpserint quae fragilia essent et caduca, animum esse ingeneratum a Deo: ex quo vere vel agnatio nobis cum coelestibus vel genus vel stirps appellari potest.* Quando vuolsi indagare la natura dell'uomo suole dirsi (e tali certamente queste cose sono quali si dicono) che dopo continui corsi e rivoluzioni de' corpi celesti, giunse il tempo maturo di produrre l'uman genere, il quale sparso e disseminato per la terra fu ornato del divin dono delle anime; e che quantunque gli uomini abbiano preso dalla razza mortale le altre parti fragili e caduche delle quali si compongono, Iddio partuttavolta ingenerò l'animo. Il perchè la congiunzione nostra colle sostanze celesti può giustamente chiamarsi *agnazione e parentela.* »

La seconda opinione fa derivar l'uomo della sola materia distinguendo in esso la parte eterea che co-

stituisce l'anima, e la parte terrestre che costituisce il corpo.

In qualunque di queste due opinioni l'uomo non è mica il prodotto d'un' Intelligenza che lo crea dal niente: il Creatore non si vede affatto nella dottrina che Ovidio espone: il Chaos è preesistente all' universo; e non è mica prodotto; ma eterno con un moto disordinato eterno: l' Intelligenza forma il mondo; ma non mica la materia del mondo; e se l' anima umana non è preesistente nel Chaos è preesistente in Dio da cui emana.

§ 16. Ma che cosa è mai quel *Prometeo*, a cui Ovidio attribuisce l'aver formato l'uomo dalla terra stemperata nell'acqua? Se egli era un uomo, il poeta commette visibilmente una petizion di principio, supponendo l'esistenza dell' uomo nell'atto che dee spiegarla. Sebbene questa quistione sia di pertinenza della Mitologia, nondimeno ne dirò qualche cosa. Banier crede, che questo Prometeo era un principe greco, e ragiona nel modo seguente: « Si dice, che Prometeo aveva formato l'uomo stemperando del loto, perchè veramente egli coltivò e diede delle leggi ad un popolo barbaro e grossolano; iperbole permessa in questa occasione, poichè era veramente aver fatto l'uomo l'averlo reso ragionevole.

« Prometeo si ritirò nella Scizia. Gli abitanti della Scizia erano allora estremamente selvaggi, e vivevano senza leggi, e senza costumi: Prometeo, principe culto e dotto, insegnò loro a menare una vita più umana, insegnò loro l'agricoltura, la medicina, ecc. Ciò è quello che ha dato luogo all' iperbole, la quale dice, che egli aveva formato l' uomo, e che Minerva, Dea

delle scienze, l'aveva animato. Intanto, se ne crediamo Lattanzio (L. 2 c. 10), senza ricorrere a questa spiegazione allegorica, diremo semplicemente, che ciò che ha dato luogo a questa favola è, che Prometeo fu il primo, il quale insegnò l'arte di fare statue con l'argilla; il che fece dire con una iperbole molto ordinaria, che egli aveva formato l'uomo.

« Che se alcuno non si volesse arrendere a questa spiegazione, come dare un senso ragionevole a ciò che dice Ovidio nel cominciamento delle sue Metamorfosi, che non essendovi l'uomo su la terra, Prometeo stemperò del loto per formarlo, poichè egli stesso era uomo, e che l'Antichità ci mostra la storia di suo padre, e de'suoi antenati (1)? »

Il ragionamento che ho riportato mi sembra falso. Banier dice, che se non si accettano le due spiegazioni, che egli ha dato, relativamente alla formazione dell'uomo attribuita a Prometeo, non può darsi un senso ragionevole a ciò che dice Ovidio: ma io son sorpreso come questo erudito scrittore non abbia veduto, che tutte e due le spiegazioni di cui egli parla non danno alcun senso ragionevole a ciò che dice il poeta Solmonese. Ovidio si propone, nel cominciamento delle sue Metamorfosi, ove il fatto di Prometeo è riportato, di spiegarci l'origine di tutto l'universo: egli parte dal chaos primitivo di cui ci fa un'ampia descrizione: dopo di ciò spiega a lungo come un Dio ha disbrogliato questo chaos, e formato il bell'ordine dell'universo: passa poi in terzo luogo a spiegarci l'origine

(1) Banier. Mitologia, vol. 1, lib. 1, cap. 4, vol. 3, Dei dell'Occidente, lib. 1, p. 1, c. 6.

di tutti gli animali; e finalmente, dopo d'aver parlato degli altri animali, vuole spiegarci l'origine dell'uomo: tutto qui è legato, non vi è alcun salto: or come, io domando al signor Banier, può identificarsi l'incivilimento che Prometeo fa di un popolo selvaggio, secondo egli pensa, colla formazione primitiva dell'uomo? Come volendosi spiegare l'origine dell'uomo, il che è evidentemente, e senza equivoco alcuno, lo scopo di Ovidio, può egli questo poeta parlarci dell'incivilimento de' selvaggi, incivilimento che suppone l'esistenza dell'uomo stesso?

Monsignore Vezio, il P. Tomasini, Natale Alessandro ritrovano tutt' i personaggi delle favole in quelli della Santa Scrittura. Il P. Tomasini identifica Prometeo con Noè: « il nome di *Prometeo* (così l'Autore citato) significa *l'antivedimento de' mali*, prima che giungano; e quello di *Epimeteo*, per l'opposto, significa *mancanza d'antivedimento*, quando i mali non veggonsi se non allora che son giunti. E non fu egli per così fatto antivedimento, che, seguendo Noè i lumi del Cielo, scampò dal funesto naufragio di tutto il rimanente dell'uman genere, che per mancanza di quello nell'acqua del diluvio perì sommerso? Che se i poeti han detto, che Prometeo formò il genere umano, ciò avvenne perchè Noè ripopolò la terra. Se Erodoto dà il nome di *Asia* alla moglie di Prometeo, ciò fu perperchè nell'Asia passò Noè tutti i suoi giorni. E se i poeti han fatto Prometeo figlio di Giapeto, questo è un errore che si dee loro perdonare; perocchè, anzi che figlio, egli n'era il padre, altrimenti come avrebbe potuto essere il formatore o il padre degli uomini, e come gli uomini potean dirsi da lui discesi, se egli

medesimo fosse stato figlio di Giapeto? Se finalmente l'hanno i poeti incatenato al monte Caucaso, dove gli erano i visceri da un avvoltojo divorati, altro accennar non vollero, per mio avviso, con questa finzione, se non lo studio dell'Astrologia, e la contemplazion delle cose celesti, che furono l'occupazione principale di Noè nel rimanente di sua vita dopo il diluvio su le montagne dell'Armenia, di cui il Caucaso è una parte (1). »

Un filosofo di buona fede osserverà nell'interpetrazioni recate della favola di Prometeo la vanità di molte fatiche degli eruditi. Tutti gli Astronomi prevedono gli Eclissi; tutti gli Astronomi dunque sono un solo personaggio: questo esempio parmi che rappresenti bene tutti i ragionamenti di Monsignor Vezio, del P. Tomasini, e di altri su i personaggi delle favole, ch'eglino sempre identificano con quelli della Scrittura Santa. Relativamente alla formazione dell'uomo attribuita a Prometeo, valgono contro il P. Tomasini le osservazioni, che ho dirette contro di Banier. Ovidio, nel luogo che ci occupa, parla dell'origine primitiva del genere umano, e non già del ripopolamento della terra: di ciò si occupa appresso narrando il diluvio di Deucalione; ed egli fa ripopolar la terra non da Prometeo, ma da Deucalione e da Pirra; intanto il Tomasini, dopo d'avere identificato Noè con Prometeo identifica eziandio Noè con Deucalione (2).

Altri mitologisti non riconoscono in Prometeo al-

(1) Tomasini, Della Lettura dei Poeti, parte II, lib. I, c. I, § XVIII.

(2) Op. cit., vol. 2, I, par., lib. 3, c. XIV, § V e VI.

con uomo particolare; ma credono che questo Prometeo sia la Ragione inventrice, che ha ritrovato le arti utili, e prodotto l' incivilimento degli uomini. In questa ipotesi Ovidio avrebbe terminato la narrazione dell'origine dell'uomo col verso 81:

Sive recens Tellus seductaque nuper ab alto
Aethere, cognati retinebat semina coeli.

Io confesso d'ignorare ciò che ebbe in mente Ovidio mescolando alla narrazione dell'origine primitiva del genere umano la favola di Prometeo.

§ 17. Terminando il paragone della dottrina esposta da Diodoro Siculo su l'origine dell'universo e del genere umano, con quella che ci narra Ovidio, è importante il notarne la differenza relativamente allo stato primitivo dell'umanità. Secondo Diodoro, questo stato primitivo fu uno stato di disagio, e di dolore: gli uomini nudi erano esposti al freddo, ed al caldo: non avevano alcun abituro ove ritirarsi, nè uso alcuno del fuoco; non avevano alcun modo piacevole di alimenti: quindi molti nell'inverno perivano per l'inclemenza del freddo, e per la penuria degli alimenti. Erano eglino infestati dalle fiere; ed il bisogno ed il dolore gli mossero a contrarre società fra di loro, ed a soccorrersi scambievolmente.

Tutto diverso da quello esposto da Diodoro è lo stato primitivo degli uomini, che ci espone Ovidio, il quale chiama questo stato primitivo *l' Età dell' Oro.*

Aurea prima sata est aetas, quae, vindice nullo,
Sponte sua, sine lege, fidem rectumque colebat.

Poena metusque aberant; nec verba minacia fixo
Ære ligabantur; nec supplex turba timebant
Judicis ora sui: sed erant sine judice tuti.
Nondum caesa suis, peregrinum ut viseret orbem,
Montibus, in liquidas pinus descenderat undas;
Nullaque mortales, praeter sua litora, norant.
Nondum praecipites cingebant oppida fossae:
Non tuba directi, non aeris cornua flexi,
Non galeae, non ensis, erant: sine militis usu
Mollia securae peragebant otia gentes.
Ipsa quoque immunis, rastroque intacta, nec ullis
Saucia vomeribus, per se dabat omnia tellus:
Contentique cibis, nullo cogente creatis,
Arbuteos foetus, montanaque fruga legebant,
Cornaque, et in duris haerentia mora rubetis,
Et quae deciderant patula Jovis arbore glandes.
Ver erat aeternum, placidique tepentibus auris
Mulcebant Zephyri natos sine semine flores.
Mox etiam fruges tellus inarata ferebat;
Nec renovatus ager gravidis canebat aristis.
Flumina jam lactis, jam flumina nectaris ibant;
Flavaque de viridi stillabant ilice mella (1).

Ecco la traduzione dell' Anguillara.

19

Questo un secolo fu purgato e netto
D'ogni malvagio e perfido pensiero;
Un proceder leal, libero e schietto,
Servando ognun la fè, dicendo il vero.

---

(1) Dal v. 89 al v. 112 inclusivamente del 1. libro.

Non v'era chi temesse il fiero aspetto
Del giudice implacabile e severo;
Ma giusti essendo allor, semplici e puri,
Vivean senz'altro giudice sicuri.

20

Sceso dal monte ancor non era il pino
Per trovar nuove genti a solcar l'onde;
Nè sapeano i Mortali altro confino,
Che i proprj liti lor, le proprie sponde;
Nè cercavan cercare altro cammino
Per riportarvi ricche merci altronde:
Non si trovava allor città, che fosse
D'argini cinta e di profonde fosse.

21

Non era stato ancora il ferro duro
Tirato al fuoco in forma ch'offendesse;
Nè bisognava all' uom metallo o muro
Che dall' altrui perfidie il difendesse:
Tromba non era ancor, corno, o tamburo,
Che al fiero Marte gli animi accendesse,
Ma sotto un faggio l'uomo, o sotto un cerro
E dall' uomo sicuro era, e dal ferro.

22

Senza esser rotto e lacerato tutto
Dal vomero, dal rastro e dal bidente
Ogni soave e delicato frutto
Dava il grato terren liberamente;
E qual egli venia da lui produtto
Tal se'l godea la fortunata gente;
Che spregiando condir le lor vivande,
Mangiava carne e more e fraghe e ghiande.

23

Febo sempre più lieto il suo viaggio
Facea, girando la superna sfera,
E con fecondo e temperato raggio
Recava al mondo eterna primavera:
Zefiro i fior d'aprile, e i fior di maggio
Nutria con aura tepida e leggera;
Stillava il mel dagli Elci, e dagli Olivi,
Correan nettare e latte i fiumi e i rivi.

L'Anguillara soggiunge un'altra ottava, che riassume tutti i beni dell'Età dell'Oro.

24

O fortunata età! felice gente,
Che ti trovasti in così nobili anni,
Ch'avesti il corpo libero, e la mente,
Questa da'rei pensier, quel da' tiranni,
Dove era almen sicuro l'innocente
Dagli odj, dall'invidie e dagl'inganni;
Beato, e veramente secol d'oro,
Dove senza alcun mal tutti i ben foro. »

Nell'età dell'oro dunque, di cui parla il Poeta di Sulmona, non aveva luogo nè il vizio, nè il dolore; ma vi regnavano la verità e la felicità. È necessario perciò di non confondere lo stato selvaggio dell'umanità, di cui parla Diodoro di Sicilia, coll'*età dell'oro* che descrive Ovidio.

§ 18. Il chaos di Ovidio agitato da un moto disordinato è improdotto. Egli ignorava il domma della

creazione del monoteismo de'nostri libri santi. Intanto alcuni eruditi pretendono di trovar questo domma in Esiodo.

Esiodo si crede essere stato contemporaneo di Omero, ed aver vissuto, in conseguenza, 340 anni dopo la presa di Troja; 884 anni avanti Gesù Cristo. Egli dunque precedette Ovidio di otto secoli. Dicesi, che sia nato in Cuma, città dell' Eolia, ma che fosse nudrito e allevato in Ascra, piccola città della Beozia, che dappoi passò per sua patria. Di qui è, che Virgilio lo chiama *il Vecchio d' Ascra*. Non è conosciuto se non per quelle poche sue poesie, che ci son restate, tutte in versi esametri, che sono: *Le Opere e i Giorni; la Teogonia* o Genealogia degli Dei; *lo Scudo di Ercole*. Ma si dubita se quest' ultimo sia suo.

Si possono considerare la Teogonia di Esiodo, ed i poemi di Omero come gli archivj, ed i monumenti più sicuri della Teologia degli antichi.

Esiodo pone prima della generazione dell' universo tre cose l' una al seguito dell'altra, cioè: 1. il *Chaos;* 2. la *Terra*; 3. L'*Amore*. Alcuni non hanno ravvisato in questa Teogonia di Esiodo, che l' ipotesi dell'Ateismo: così ha pensato, fra gli altri, il signor Leclerc; alcuni altri vi hanno veduto l'ipotesi del *Dualismo*, cioè de' due principj eterni, della materia eterna ed improdotta, che è il Chaos, e dell' eterna Intelligenza designata dall' *Amore:* tale è l'opinione, fra gli altri, del signor Degerando; altri finalmente vi han trovato il domma della creazione del monoteismo de' nostri libri santi: così han pensato, fra gli altri, Dichinson e Dutens: fa d' uopo esaminare tutte e tre queste opinioni.

§ 19. « Aristofane (dice il signor Degerando) ci ha conservato una descrizione di queste cosmogonie antiche ove il Chaos è rappresentato come il principio di tutte le cose: L' Amore lo fecondò; dalla loro unione nacque il cielo, il mare, la terra, e tutta la razza degli Dei immortali. Esiodo s'impadronisce di questa idea, la sviluppa, ed espone circostanziatamente la generazione allegorica degli esseri. Nondimeno, gli Dei che nascono dal seno del Chaos, fecondato dall'Amore, non debbono intendersi che delle divinità inferiori. Questi sistemi sembrano racchiudere l'ipotesi del dualismo, o de' due principj coeterni. La Causa Suprema intelligente vi è personificata sotto il nome di *Eros* o l'Amore, immagine, bisogna dirlo, che non manca nè di verità, nè di bellezza, nè di grandezza (1). »

Ma nè il passo di Aristofane, nè ciò che dice Esiodo relativamente all' Amore provano, secondo alcuni critici, il dualismo, cioè i due principj coeterni, l' Intelligenza e la Materia, come pensa il signor Degerando. In comprova di ciò io trascrivo alcune osservazioni del signor Leclerc.

« Aristotile ci dice, che alcuni credevano, essere antichissima, e che risaliva a' tempi più remoti della Storia de' Greci, questa filosofia degli Atei, i quali fanno derivare tutte le cose dalla materia insensibile, riguardandole come forme e qualità di questa materia. Eglino pretendevano eziandio, che i primi teologi de' Greci erano stati in questo pensiere: *Vi sono delle persone*, egli dice, *che credono*, *essere stati di questo pensiere, riguardo alla Natura, i più antichi e*

(1) Degerando, vol. 1, c. 3, pag. 721.

che sono vissuti lungo tempo prima dell' età nostra, e che sono stati i primi scrittori di Teologia. Eglino hanno creduto, che l'Oceano e Teti sono stati i principj della generazione, e che gli Dei hanno giurato per l'Acqua, che i poeti hanno chiamato Styge, perchè essa è la più onorata, come essendo la più antica, e per la quale si faceva il giuramento più grande di tutti.

« Vi è dell' apparenza, che Aristotile voglia denotar Platone, il quale in effetto ha detto nel *Teateto*, che questa dottrina è molto antica, ὅτι πάντα ἔκγονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως, *che tutto ha la sua origine dal flusso e dal moto*; il che vale quanto dire, che tutto è sortito dalla materia. Egli ne accusa eziandio Omero, il quale fa nascere tutti gli Dei dall' Oceano, cioè dalla materia liquida.

Ω'κεανόν τε θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύν
« *L'oceano, che è l'origine degli Dei o la madre Teti.*
(Arist., lib. 1, metaph., c. 3, Omero Iliad., v. 241).

« Sembra dunque, che queste persone sono stati i più antichi Atei, sebbene riconoscessero certi esseri al di sopra della natura umana, che chiamavano *Dei*; poichè queste persone derivavano tutte le cose dall' Oceano, cioè dalla materia fluida; o, il che è la stessa cosa, dalla Notte e dal Chaos, e supponevano, che tutti i loro Dei sono stati fatti e generati, donde segue, che sono mortali e corruttibili. Aristofane, nella sua Commedia intitolata *gli Uccelli*, descrive il cominciamento del mondo, secondo le idee di cotesti Atei, come segue: *Niente era esistente, se non che*

il Chaos, e la Notte. Prima di tutte le cose furono l'Erebo, ed il vasto Tartaro (questo vocabolo *Erebo* significa in ebreo le tenebre, come quello di Tartaro significa un luogo lontano ed ove si soffre). *Non vi era nè terra, nè aria, nè cielo. Ma nell' estensione immensa dell' Erebo, la Notte a nere ali fece un uovo, in cui non vi era al di dentro che del vento. Da questo uovo, nel corso del tempo, sortì l'amabile Amore, il cui dorso era brillante per due ali di oro, e che rassomigliava a' turbini de' venti. Questo Amore mescolandosi coll'oscuro Chaos, nel vasto Tartaro, produsse la nostra spezie, e la pose al giorno. La razza degli Dei non era esistente prima che l'Amore avesse mescolate tutte le cose.*

« Sebbene il poeta facesse nascere gli uccelli dall'Amore e dal Chaos, prima di tutti gli Dei, e che sembra di averlo fatto burlandosi, per adattare l'antica Teologìa alla sua Commedia, nondimeno Saumaise crede con molta verisimiglianza che il riportato di Aristofane era una parte dell' antica tradizione degli Atei. Il chaos o la materia, movendosi confusamente, erano, secondo essi, l'origine di tutte le cose che ne erano nate; in modo che da una minor perfezione esse erano venute gradatamente ad una perfezione più grande. Prima ne erano sortite le cose inanimate, come gli elementi, le pietre, ecc.; in seguito le bestie, dopo gli uomini, e finalmente gli Dei. Così non solamente i corpi inanimati degli elementi, il fuoco, l'acqua, l'aria e la terra, erano, come parla Aristotile (De gen. et corr., lib. 2, cap. 6), secondo le idee degli Atei, *per loro natura prima della Divinità, ed*

erano essi stessi ***Dei***, Φύσει πρότερα τοῦ Θεοῦ, Θεοὶ δὲ και ταῦτα. ma eziandio le bestie, e forse ancora gli uomini. Così secondo gli Atei è avvenuta la creazione del mondo, nella quale gli Dei e tutto il resto sono usciti dalla Materia insensibile, e dal Chaos tenebroso come dalla loro origine; nel che eglino rovesciavano l'ordine vero della creazione.

« Nondimeno Aristotile crede, non doversi porre nel numero degli Atei materialisti Esiodo, Parmenide ed alcuni altri, che hanno parlato dello stesso modo, e che hanno tirato tutte le cose dall'Amore e dal Chaos; perchè per l'Amore può intendersi la causa prima del moto. Si trova eziandio qualche cosa di simile nelle *Ale di Simmia di Rodi.* »

Il signor Leclerc ha fin qui riportato su l'oggetto ciò che dice il signor Condworth (sistema intellettuale, c. III, § XVII) Leclerc fa su questo sentimento di Cudworth la seguente osservazione:

« Nondimeno se si legge con attenzione la Teogonia di Esiodo dopo il verso 116 si avrà della pena a persuadersi, che Esiodo non abbia riguardato il Chaos come una materia eterna, dalla quale tutto è sortito. Egli dice formalmente, che il Chaos era prima degli Dei, ed egli nulla fa derivare da questo Amore, che lascia senza occupazione e senza posterità; dall'altra parte tutto attribuisce al Chaos, e fa de' matrimonj dell'Erebo e della Notte, del Cielo, e della Terra, donde fa nascere tutte le cose. Egli non aveva alcuna idea di una divinità eterna, e gli Dei di cui parla con maggior rispetto sono Giove e gli altri, che si adoravano comunemente fra i Greci, e che sembravano essere stati uomini. Così Esiodo aveva nel fondo gli

stessi principj degli Atei materialisti, e non si può discolparlo di ateismo, che col dire aver egli chiamato *Dei* Giove, e gli altri, come si faceva comunemente in Grecia, per una depravazione dell'antica Teologia, la qual depravazione quasi non era migliore dell'ateismo. Perchè finalmente quelli Dei, che non hanno creato il mondo, che hanno cominciato, e che per conseguenza possono finire, non sono in alcun conto, come Cudwoth l'ha bene osservato, Dei. Quando si cerca, se alcuno ha creduto, *che vi è un Dio*, si cerca, se ha creduto esservi un Creatore di tutte le cose, senza cominciamento, e senza fine, e se trovasi che costui, di cui si vuol sapere il sentimento, nulla stabilisce di ciò, e che egli altro non fa, se non che nominar Dei alcune divinità immaginarie, che suppone aver cominciato dopo la creazione del mondo; non si può riguardarlo, che come una spezie di Ateo. Eraclito diceva apparentemente, per burlarsi di questa Teologia poetica e popolare: *Che cosa sono gli uomini*: Sono Dei mortali: *Che cosa sono gli Dei?* Sono uomini immortali. I poeti in effetto univano insieme idee incompatibili (1). »

§ 20. Alcuni altri Scrittori, come ho detto, han trovato in Esiodo il Dualismo, cioè la dottrina dell'eternità de' due principj della Materia e dell'Intelligenza: altri finalmente vi han trovato il monoteismo de' nostri libri santi. Ad oggetto di far conoscere i motivi di queste tre diverse opinioni, fa d'uopo porre sotto gli occhi del lettore il testo di Esiodo. Il testo di

(1) Leclerc. Bibliot. Scelta, vol. 2, art. 1, § XIII, pag. 42 a 48.

cui parliamo, incominciando dal verso 116 sino al verso 122 inclusivamente, è il segnente:

v. 116. Ἤτοι μὲν πρώτιστα χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἄσφαλες αἰεὶ
Ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου.
Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονὸσ εὐρυοδείης
Ἠδ' ἔρος ὃς καλλιστος ἐν αθανάτοισι θεοῖσι
Λυσιμελὴς, πάντων τε θεῶν, πάντων, τ' ἀνθρώπων.
122. Δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.

Ecco la traduzione latina di Grevio:

Primo omnium quidem chaos fuit, ac deinde
Tellus lata, omnium sedes tuta semper
Immortalium, qui tenent juga nivosi Olympi,
Tartaraque tenebricosa in recessu terrae spaciosae,
Atque Amor, qui, pulcherrimus inter immortales Deos
Solvens curas, et omnium Deorum, omniumque hominum
Domat in pectoribus animum, et prudens Consilium.

Il nostro P. Soave ci ha dato una traduzione italiana di Esiodo: quella relativa al testo riportato è la seguente:

Pria di tutti fu il Chaos, indi la Terra
Dal largo petto, sede ognor sicura
Degl' Immortali, che sull' alto Olimpo
Han stanza o giù nel Tartaro profondo;
Poi sorse Amor, de' Numi il più leggiadro,
Scioglitor delle cure, e che di tutti
I numi al pari e de' mortali in petto
Il prudente consiglio e il cor soggioga.

§ 21. Vediamo ora i motivi su de' quali è appoggiata ciascuna delle tre opinioni enunciate. Coloro che veggono nel testo di Esiodo l'ipotesi assurda dell'Ateismo, dicono che questo Poeta pone prima di tutte le cose il Chaos, cioè la materia eterna ed improdotta, da cui fa derivare in seguito la Terra, e poi l'Amore; e sia che per l'Amore egli intenda un principio meccanico del moto; sia che intenda un principio intelligente; sempre questo principio si pone derivar dal Chaos. Due ragioni eglino adducono, per provare che l'*Amore* non si póne dal poeta come un principio coeterno al Chaos: l'una si fonda sul passo di Aristofane, riportato innanzi, nel quale sembra, che si contenga la dottrina delle Teogonie greche: in questo passo di Aristofane si pongono come eterni il Chaos e la Notte: dalla Notte poi si fa uscire un uovo; e da questo uovo l'Amore; e ciò è evidente litteralmente.

Inoltre sembra che Esiodo esprima sul Chaos l'istesso pensiere; poichè egli dice, che il Chaos fu la prima di tutte le cose; e non solamente egli denota ciò col vocabolo Πρώτιστα, *prima di tutto;* ma eziandio colle parole αὐτὰρ ἔπειτα 'Ηδ᾽ ἔρος, *ed in seguito la Terra e l'Amore.*

Secondo Aristofane le cose primitive furono due: il *Chaos* e la *Notte:* secondo il senso litterale di Esiodo, il solo Chaos fu il primo di tutte le cose.

Il dotto Abate Genovesi pensa che Esiodo ponga tre cose senza incominciamento e tutte eterne, cioè il *Chaos, la Terra,* e l'*Amore.* Egli pensa che il Poeta d'Ascra ponga prima il Chaos, poi la Terra ed indi l'Amore, non nell'ordine della loro esistenza, ma nell'ordine della sua narrazione, poichè, dice Geno-

vesi, se per l'*Amore* si vuole intendere la *forza efficiente*, come può mai credersi che Esiodo abbia potuto insegnare un'assurdità così evidente quanto è quella di far nascere dal seno della materia inerte e priva di moto la forza efficiente? « Quin Hesiodum in Theogonia hanc virtutem genitricem, quam ερωτα amorem vocat, e chao natam existimare vulgo ajunt. Hunc amorem το πυρ *ignem* esse quidam interpetrantur. Gujetus την τού κοσμού άρμονιαν *rerum concordia*. Clericus ad eum locum *evanidum in eo esse Dei omnia creantis vestigium* putat. Sed si ερως rerum vis effectrix est, qui potuit posterior esse chao et tellure? Adeone ineptum Hesiodum fuisse credemus, ut id non viderit? Absurdum fuisse in ea re poetam, Johannes Clericus decernit. Mihi locum Hesiodi contemplanti haec potius eum voluisse dicere opinor: tria nempe Deorum ortum praecessisse, *chaos*, *tellurem*, *amorem*: chaos autem aethera circum tellurem et spatium accipit, quod et Clericus ipse agnoscit. Nam quum ceteros Deos genitos dicat, haec tria *extitisse* tantum ait, πρωτιστα χαος γενετ', αυταρ επειτα, Ita ςο αυταρ επειτα non ad tempus refero, sed ad narrationem, licet paullo negligenter quod ille in reliquis solet, positum (1). »

Ma sia con buona pace del dotto Genovesi, la ragione poggiata su l'impossibilità che Esiodo abbia scritto un'assurdità, mi sembra di niun valore. Se questa ragione fosse valevole, ci darebbe il diritto di negare contro l'evidenza del senso letterale non po-

(1) Metaph. lat., vol. V, Dissert. Physico Historica, cap. II, § II.

che dottrine non solamente degli antichi, ma eziandio de' moderni scrittori. Inoltre è incontrastabile, che Aristofane, come è chiaro nel passo riportato, ha espresso quest'assurdità: per qual ragione non ha potuto esprimerla Esiodo? La ragione che il citato filosofo adduce che Esiodo, parlando del Chaos, della Terra, e dell'Amore, non nota la loro generazione; ma esprime solamente la loro esistenza, ha qualche peso; ma quel πρωτιστα, *primo omnium*, applicato al Chaos, parmi che non possa, come lo stesso Genovesi sembra confessarlo, applicarsi all'ordine della narrazione senza far violenza al senso letterale.

Tommaso Burnet dà una spiegazione ingegnosa alla generaziona dell'Amore di Esiodo: questa generazione, egli dice, è allegorica: l'*Amore*, o sia *il principio intelligente*, o *lo spirito di Dio*, si dice nato o generato, allora che si è manifestato agli uomini colle sue opere, cioè coll'ordine dell'universo. Questo principio si può considerare sotto due aspetti: o come efficiente, o materialmente in sè stesso: nella sua efficienza esso è posteriore al Chaos; ma in sè stesso non appartiene propriamente alle serie delle cose prodotte dal Chaos, essendo immateriale. « Et quoniam hoc senso (preso in sè stesso) non proprie spectet ad hanc seriem rerum productarum ex Chao, cum quid immateriale sit, praextiteritque et praefuerit toti operi a principio ad finem: Cum tamen usque ad certum tempus et terminum, omnia essent fluida, confusa, et tenebrosa, nondum nata erat mens, secundum stylum Antiquorum, quae tum demum nasci, et in aures pro-

dire dicenda esset, cum ordo ille, forma et ratio compagis regularis emicare inceperint (1). »

Gli Antichi, soggiunge lo stesso Burnet, distinguevano nel principio delle cose tre stati della materia mondana, che si son succeduti l'uno all'altro: il primo era lo stato di *confusione* o di *Chaos*, il secondo quello di *separazione* o *di inimicizia,* in cui la parti della materia, che prima erano confuse, si separavano, Il terzo era quello in cui le parti separate si riunivano e si avvicinavano ordinatamente per formare l'universo ordinato. Gli antichi filosofi, segue Burnet, i quali o erano Poeti o imitatori de' Poeti, riguardarono lo stato di Chaos e quello che seguiva immediatamente il Chaos come uno stato di guerra, di nimicizia; e lo stato seguente come uno stato in cui regnava l'*Amore,* al quale unirono l'Intelligenza, e la Mente per formare il mondo. Questa spiegazione è ingegnosa; ma è ella, relativamente all'eternità dell'Amore, verisimile? l'autore ricorre alla sentenza di Anassagora: *Tutte le cose erano insieme confuse: ma la mente le separò*: ma Anassagora non dice mica, che la Mente fu generata; nè che essa sia stata dopo del Chaos: la sentenza di Anassagora distrugge dunque il pensamento di Burnet riguardo alla spiegazione allegorica della generazione dell'Amore. Più, gli antichi riguardarono il pensamento di Anassagora come una scoverta: è forse verisimile, che avessero così pensato, se l'Amore delle teogonie fosse stato per loro la stessa cosa della Mente di Anassagora o pure compagno indivisibile di questa Mente? Inoltre sembra

(1) Thelluris Theogonia Sacra, lib. II, c. VII.

trovarsi una contraddizione in ciò che dice il citato scrittore: prima egli dice, che l'Amore è la stessa cosa della Mente o dello Spirito divino, che disbroglia il Chaos: poi dice, che l'Amore è quello stato della materia mondana in cui si trova l' ordine dell' universo. Di più egli dice, che gli antichi a questo Amore aggiunsero la Mente ordinatrice e formatrice dell' ordine: l'Amore non può dunque confondersi con questa Mente. Perciò quando vediamo nelle teogonie parlarsi solamente dell' Amore, e serbarsi perfetto silenzio di questa Mente, abbiamo un motivo legittimo di inferire, che tali teogonie non fanno alcun caso della Suprema Intelligenza; e che l'Ateismo sia il loro fondo.

§ 22. Ma su qual fondamento si è creduto di trovare nel Vecchio di Ascra il puro monoteismo? Questo fondamento consiste nel significato del verbo greco γενετο, questo verbo, si dice, dee tradursi *fuit genitum, fu generato, fu prodotto*. Quindi Esiodo, dicendo che il Chaos fu la prima produzione, ammette il domma della creazione del monoteismo.

Coloro che combattono questa interpretazione; fra i quali sono Leclerc, Mosemio, Brukero; rispondono, che potendosi il verbo greco di cui parliamo tradurre egualmente per *fuit, fu*, e per *genitum fuit, fu generato, o prodotto*, non vi è alcuna ragione di tradurlo nel secondo modo piuttosto che nel primo. Aggiungono, doversi tradurre nel primo modo; poichè se il Poeta l'avesse usato nel secondo senso, avrebbe denotato la causa da cui il Chaos fu fatto, o generato; essendo naturale al pensiero, che, pensando una cosa come fatta, pensi il fattore che l' ha fatta: « Si hoc cogitasset

Poeta, causam aliquam commentus esset, a quo genitum Chaos dixisset; dicenti enim *factum est*, illico obiicitur, a quo? Nihil enim fit sine factore. » Così Leclerc nella nota su questo testo.

Ma io son sorpreso, come uomini forniti di un'immensa erudizione abbiano tralasciato di esaminare su l'oggetto un passo notabile di Sesto Empirico. Questo scettico parla in due luoghi del testo di Esiodo che esaminiamo: uno si trova nel libro III delle *hypotyposi* pirroniane, capo XVI, n.° 121, pag. 157, dell'edizione di Fabricio, l'altro si trova nel libro 2, contro i Fisici, nel capitolo *del luogo*, pag. 635 e 636. Ora in questo secondo luogo egli attribuisce ad Esiodo l'idea del Chaos prodotto; e perciò dona al verbo greco γενετο il significato di *fu prodotto*. Non è inutile di trattenerci alquanto su questi due luoghi di Sesto Empirico. Questo scettico, recando gli argomenti a favore dell'esistenza del vacuo, volendo eziandio addurre la prova dell'autorità, reca quella di Esiodo; attribuendo al Vecchio di Ascra l'opinione dell'esistenza del vacuo, designato sotto il nome di Chaos: il testo greco è il seguente: ἔτι καὶ τῶν ἀρχαίων ἀκούων, λεγόντων, ἤτοι μὲν γὰρ πρώτα χάος ἐγένετο εἶναι γάρ φασι χάος τὸν τόπον, ἀπὸ τοῦ χωρητικὸν, αὐτὸν εἶναι τῶν ἐν αὐτῷ γινομένων. La traduzione di Enrico Stefano è la seguente: « Praeterea veteres audiat (così parla il difensore del vacuo all'avversario), dicentes: Primo omnium Chaos fuit; Dicunt enim Chaos esse locum, eo quod comprehendat illa, quae in ipso sunt. » Enrico Stefano traduce dunque qui il verbo ἐγένετο per *fuit*.

Ma questa traduzione di Enrico Stefano non è uniforme alla idea che Sesto attribuisce al Vecchio di

Ascra nel luogo citato contro i fisici. I Filosofi dommatici erano divisi circa l'esistenza del vacuo: alcuni l'ammettevano, come gli Epicurei, altri la negavano: gli scettici sospendevano il loro giudizio, limitandosi a proporre gli argomenti degli uni e degli altri. Inoltre alcuni filosofi fra gli antichi negavano l'esistenza de' cambiamenti nella natura, e perciò le nascite e le morti: tali erano i filosofi della setta Eleatica, come a suo luogo diremo; gli altri filosofi ammettevano le generazioni e le morti: gli scettici sospendevano il giudizio; e proponevano gli argomenti a favore, e contro l'esistenza de' cambiamenti nella natura.

Ciò premesso, nel luogo contro i Fisici che esaminiamo, Sesto propone gli argomenti per l'esistenza e per la non esistenza del vacuo: esponendo i primi egli adduce fra gli altri il seguente argomento: Quando qualche cosa si fa vi è ciò di che si fa, cioè la causa materiale; vi è ancora ciò da cui si fa, cioè la causa efficiente; vi è ciò pel quale si fa, cioè la causa finale; vi dee, in conseguenza essere ciò in cui si fa, vale a dire *il luogo*. Gli antichi, i quali descrissero l'ordine delle cose dell'Universo, posero il *luogo per principio di tutte le cose*: quindi Esiodo disse πρῶτιστα χάοσ γένετο, chiamando *Chaos* il luogo che contiene tutte le cose. Poichè se il luogo non vi fosse, non potrebbe consistere nè la terra, nè l'acqua, nè l'universo. In effetto se noi annientiamo col pensiere tutte le cose, il luogo in cui tutte le cose erano ci rimane, serbando la tre dimensioni di lunghezza, di larghezza e di profondità, senza la resistenza, la quale è propria del corpo.

È questo un argomento di Sesto per l'esistenza del

luogo o del vacuo, contenuto ne' numeri 10, e 11, pag. 635 dell'edizione di Fabricio. L'argomento contrario, contenuto ne'numeri 17, 18, 19, pag. 636, è il seguente: Se si dubita dell'esistenza della generazione, e della corruzione, e perciò della causa materiale, e della causa efficiente, si dee dubitare in conseguenza del luogo in cui la generazione e la corruzione si concepiscono farsi. « Imperciocchè colui che disse πρώτιστα χάοσ γένετο, cadde in contraddizione con sè stesso. Poichè se alcuno gli domanderà da chi è nato il Chaos egli nol potrà dire. Quindi alcuni raccontano, essere ciò stato il motivo, che abbia menato Epicuro allo studio della filosofia. Poichè, essendo egli giovanetto, pregò il grammatico, che a lui leggeva: *Il Chaos è nato il primo,* di dirgli da qual cosa sia nato il Chaos: avendogli il grammatico risposto, che non apparteneva a lui, ma a' filosofi il soddisfarlo su di questa quistione; Epicuro conchiuse: Debbo dunque rivolgermi a' filosofi, poichè questi sanno la verità. Nam qui dixit

> πρώτιστα χάοσ γένετο
> Exortum Chaos est primum, dein pectore lata
> Tellus, cunctorum sedes,

ex seipso evertitur. Nam si quispiam eum roget ex quo ortum sit Chaos, non poterit dicere. Idque nonnulli narrant fuisse causam Epicuro cur se contulerit ad philosophiam. Nam cum esset adhuc adolescens rogavit grammaticum qui ei legebat, *Exortum chaos est primum,* ex quonam ortum esset Chaos, si quidem ortum esset primum. Quum is autem dixisset, non esse

suum munus ea docere, sed eorum qui vocantur philosophi. Ergo, intulit Epicurus ad illos, est mihi accedendum, siquidem sciunt rerum veritatem (1). »

Secondo questo ragionamento di Sesto Empirico, il verbo γένετο non esprime nel testo di Esiodo la semplice esistenza del Chaos, ma il Chaos prodotto; esso non corrisponde alla parola *fu*, ma all'espressione *fu prodotto*, o *generato*.

E qui dee notarsi, che lo stesso Genziano Herveto, che qui ha tradotto il verbo in quistione per *exortum est* l'aveva innanzi nel libro IX contro i Fisici, n.° 9, pagina 550, tradotto per *fuit*. Sebbene dunque il verbo γένετο ammetta l'uno e l'altro senso, non può porsi in dubbio, che Sesto lo prenda nel significato di *fu prodotto*. Già prima di Esiodo, Lino, se si dee prestar fede a Diogene Laerzio, aveva scritto un libro su la generazione del mondo, il quale cominciava così: *Vi fu un tempo in cui tutte le cose furono fatte.*

§ 23. Che cosa diremo? Ammetteremo forse, che Esiodo abbia conosciuto ed espresso, nel luogo che esaminiamo, la creazione de' nostri libri santi? La creazione è un atto dell'Onnipotente, che dà l'esistenza alle sostanze mondane: ora Esiodo non ci parla affatto di questo atto creatore: dice solamente, secondo Sesto Empirico, che il Chaos fu prodotto. Supponendo che il verbo γενετο significhi *fu prodotto* io presento a' pensatori su l'oggetto la seguente congettura: Noi non possiamo immaginare il nulla assoluto. Se distruggiamo tutte le cose la durata ci rimane: illustri filosofi hanno dato la realtà assoluta a questa idea

(2) Traduzione latina di Genziano Herveto.

della durata: tali sono stati fra gli altri, tra gli antichi Aristotile, e tra i moderni il dottor Clarke. Ora se la durata o il tempo è una cosa reale ed assoluta, lo spirito umano non può forse giungere al pensiere di riguardarlo come un principio produttivo? Non è forse una espressione ordinaria quella che, in parlando del tempo, dice, *che esso consuma e distrugge tutte le cose?* Non dice Ovidio *nec edax abolere vetustas?* Non troviamo noi forse fra gli antichi, che siasi applicata al tempo la favola che Saturno divorava i suoi propri figliuoli: *Saturnus autem est appellatus* (il tempo) *quod saturetur annis: ex se enim natos comesse fingitur solitus, quia consumit aetas, temporum spatia, annisque praeteritis insaturabiliter expletur* (1). Ma noi abbiamo di più, che alcuni antichi hanno effettivamente riguardato il *tempo infinito* come la sorgente degli esseri: ecco come in un compendio moderno della storia della Filosofia è esposto questo pensamento: « Nel cominciamento era esistente il *tempo senza limiti, Zervane-Akerene.* Sotto questo nome per lo appunto il *Zend-Avesta* (è questo il libro che contiene la dottrina de' Persiani) riconosce l'unità primitiva, la sorgente degli esseri. Le dottrine persiane per definir Dio considerano solamente un aspetto dell'infinito, l'eternità o l'infinito in durata. L'Eterno o il tempo senza limiti produce *Ormuzd,* l'essere puro e buono per eccellenza. Il tempo senza limiti produce ancora Ahrimane, il principio tenebroso (2). »

(1) Cic., de Nat. Deor., lib. II, cap. XXV.

(2) Precis de l'histoire de la phis. par mm. de Salines et de Scorbriac, pag. 72 e 73.

§ 24. Diogene Laerzio mi offre un' altra prova che conferma questa mia congettura. Egli, parlando di Ferecide di Sciro, isola delle Cicladi, il quale si narra essere stato maestro di Pitagora, e che credesi esser vissuto 560 anni circa avanti G. C., dice, che questo Ferecide scrisse un libro della Generazione delle cose, e che pose insieme tre principj *Giove*, *il Tempo*, *e la Terra*, da' quali nacque l' universo: *Giove* è il principio intelligente, secondo alcuni, l' etere secondo altri: la *Terra*, è il Chaos, ed il *Tempo* è la durata infinita che lo spirito umano non può annientare. Questo Tempo è una condizione necessaria, acciò Giove potesse dal Chaos formare il mondo: altrimenti non può intendersi il riposo di Giove pria del disbrogliamento del Chaos. Qui il Tempo non è certamente quello che si misura col moto, col numero de' giorni e degli anni; ma è quel tempo, che il pensiere umano non può annientare, annientando l' universo; e che è bene espresso da Cicerone nel seguente passo: « Non enim si mundus nullas erat, saecula non erant. Saecula nunc dico, non ea, quae dierum noctiumque numero annuis cursibus conficiuntur: nam fateor ea sine mundi conversione effici non potuisse: sed fuit quaedam ab infinito tempore aeternitas, quam nulla temporum circumscriptio metiebatur; spatio tamen qualis ea fuerit intelligi non potest: quod ne in cogitationem quidem cadit, ut fuerit tempus aliquod, nullum cum tempus esset. »

« Se il mondo non era, non però i secoli non erano. Ed io chiamo secoli non quelli che per certo numero di giorni e di notti con annual corso si compiono; giacchè confesso che questi senza il rivolgersi del

mondo (cioè senza il movimento de' globi, i quali girando ora ci danno il giorno e ora la notte) non avrebbero potuto avere effetto. Ma v'ebbe da infinito tempo una cotale eternità, la quale non si misurava a periodi di tempo, nè si può intendere quanto fosse durata; non potendosi neanche immaginare che vi sia stato alcun tempo quando niun tempo vi era (1). »

Il Testo di Diogene Laerzio relativamente a Ferecide di Sciro è il seguente: Ζεὺς μὲν καὶ χρόνος εἱς ἀεί, καὶ χθὼν ἦν Jupiter quidem idem semper ac tempus, et tellus erat. In questa versione il vocabolo εἱς si prende per nome, *unus, o idem*; ma vi è un'altra versione, in cui si prende per la terza persona plurale del verbo εἰμι, *sum*, cioè per εἰσί, *sunt*, *Jupiter quidem ac tempus semper sunt. Giove ed il Tempo sono permanenti. La Terra era ancora* (2). Hermia, filosofo cristiano, che si crede esser vissuto circa la fine del secondo secolo, parlando de' tre principj di Ferecide, invece di χρόνος pone χρὸνος cioè Saturno, ed intende per *Giove* l'etere (3). Brukero osserva: « Et hoc quidem recte, ita enim theogoniae omnes, quae Jovi et Chao tempus adjunxere. »

Ma si domandi a Brukero, che cosa è mai questo Tempo delle teogonie, o di Ferecide? Egli risponde, esser molto difficile il rispondere a questa domanda: conviene intanto esser falsa l'opinione di Mosheim che sia il cielo eterno, che co' suoi moti misura il tempo, poichè il Cielo suppone il mondo già formato dal

(1) De Nat. deor., lib. 1, c. IX.
(2) Lib. I, c. XI, n. VI.
(3) Irrisio phil. gentil., C. VI.

Chaos: egli crede, che Ferecide abbia insegnato, 1. Che Giove, il Tempo ed il Chaos costituivano una sola cosa in modo tale, che il Tempo non era mica riguardato come un principio distinto da Giove e dal Chaos: « mutat quidem, egli dice, post Salmasium cel. Beausobrius, verba Pherecidis εἰς ἀεὶ (*unus o idem semper*) in εἰς ἀεὶ (*sunt semper*), quia priora absurdum ipsi sensum fundere videbantur; sed praeter rem; nihil enim aliud dixit Pherecides, quam quod Graecorum Theologorum alii quoque professi sunt: Jovem, Tempus, et massam terraqueam sive limosam, id est Chaos unum constituisse. » II. Che Giove per un tempo infinito sia stato immerso e nascosto nel Chaos. III. Che il Tempo sia stato insieme con Giove; e poichè il Tempo è impossibile senza il moto, che Giove non sia stato ozioso ed immobile, ma che sia stato attivo coll'eterna emanazione della materia dal suo seno (1).

Ma la nozione della durata sembra indipendente da quella del moto; poichè si può supporre annientato il mondo materiale, e la durata sussiste. È questo il pensiere che Cicerone ha espresso nel luogo recato innanzi: si può dunque concepire la perfetta quiete del Chaos nel tempo infinito, che precede il disbrogliamento del chaos stesso. Inoltre, se il Chaos o la Materia è emanata dal seno di Giove; invece di dire, come ha fatto Brukero, che Giove era nascosto nel Chaos, doveva dire, che il Chaos era nascosto nel seno di Giove. Ma che che ne sia di questa seconda osservazione, parmi potersi supporre, che nella teogonia di Ferecide il tempo esistente col Chaos e con Giove, e

(1) Hist. crit. phil., vol, 1, pag. 986, e 987.

che ha preceduto la nascita del mondo, sia stato riguardato come un vero principio di generazione. È certo che vi sono stati nell'antichità e che vi sono ancora oggi pensatori, i quali danno alla nozione della durata infinita una realtà necessaria, oggettiva, distinta dalle cose che durano; come dirò appresso ampiamente. Brukero confessa, che tutte le teogonie aggiunsero a Giove ed al Chaos il Tempo: mi sembra, che da ciò risulti che il Tempo sia stato riguardato come un principio distinto da Giove e dal Chaos. Che cosa è mai la *Notte* nella teogonia di Aristofane, se non che il *Tempo*? E questa Notte non produce forse un uovo? Egli non è inverisimile, che il Chaos sia nella stessa teogonia il *vacuo* indefinito, che resta, immaginando, o annientando l'universo. Inoltre, prendendo nel senso litterale la teogonia, di cui parla Diodoro Siculo, il moto cominciò nella materia, e così cominciò a formarsi il mondo: il tempo dunque, che precedette la nascita del mondo, produsse il moto nella materia. L'immaginazione è una delle facoltà dello spirito umano; ed essa ha avuto una gran parte nelle opinioni degli uomini.

Secondo Brukero la dottrina di Ferecide, su l'origine dell'universo, sarebbe stato il sistema emanativo; e così noi avremmo avuto l'ipotesi assurda dell'ateismo esposta da Diodoro Siculo, l'ipotesi del dualismo nella teogonia di Ovidio, e quella dell'emanazione nella teogonia di Ferecide. Relativamente ad Esiodo, la cui teogonia ci ha dato l'occasione di parlar di Ferecide, o il verbo γένετο si traduce per *fu*; e non si ha alcun motivo di attribuirgli il domma santo della creazione; o si traduce per *fu prodotto*; e siccome il Vecchio di Ascra non parla affatto di un prin-

cipio eterno, intelligente, dal quale il Chaos sia stato prodotto; così non si può riconoscere con fondamento nella teogonia di Esiodo la creazione. Sarebbe certamente la massima delle assurdità il confondere il Tempo, che noi immaginiamo prima della nascita del mondo, con quel Dio onnipotente, che la Ragione e la Rivelazione ci mostrano come la causa efficiente della materia. Il Tempo immaginario è un composto le cui parti non hanno giammai esistenza: il passato non è, il futuro non è; ma senza il passato ed il futuro non è il Tempo: dov'è dunque la realtà del tempo? Il tempo non è dunque, nè l'eterna Intelligenza, la quale è *colui che è;* nè un suo attributo, non potendovi essere alcuna successione in Dio. L'esistenza di Dio non è mica il Tempo, ma l'Eternità.

§ 25. Riassumendo, ecco le mie congetture su la Teogonia di Esiodo: se il verbo greco γενετο significa *fu,* allora tutto l'appoggio de' difensori de' pagani è distrutto; se poi lo stesso verbo si vuol tradurre per *fu prodotto;* in questa supposizione si può dare quest'ordine al pensiere di Esiodo: Il tempo ha prodotto lo spazio designato da Sesto Empirico sotto il nome di chaos, quindi ha prodotto la *Terra*, cioè la massa degli elementi; quindi nacque l'*Amore*, cioè la separazione, ed indi l'unione ordinata degli elementi materiali.

I Geometri concepiscono generarsi la linea dal moto di un punto; la superficie dal moto di una linea, e lo spazio a trina dimensione dal moto in alto, o in basso della superficie. Questo moto immaginario è il tempo che produce lo spazio o il chaos: dopo d'aver prodotto lo spazio, che è il luogo de' corpi, il tempo lo

riempie, vale a dire vi pone tutta la materia mondana, designata dalla *Terra*: la *Ripulsione* e l'*Attrazione*, designate dalla *Discordia*, e dall'*Amicizia*, sono l'*Amore*, che viene in seguito del Chaos e della Terra.

§ 26. Aristotile parla in più luoghi della Teogonia di Esiodo: io ne reco qui alcuni, che gli apologisti del paganesimo adducono, per provare che il domma cristiano della creazione non fu mica ignoto a' pagani: « Che l' ordine e la bellezza che sono nelle cose, e che vi si producono, abbiano per causa o la terra o qualche altro elemento simile, è una cosa inverisimile, e non si può ancora credere che gli antichi filosofi abbiano avuto questa opinione. Da un' altra parte, riferire al caso o alla fortuna questi ammirabili effetti era un partito troppo poco ragionevole. *Perciò quando un uomo proclamò, che come negli animali, così vi era nella natura una Intelligenza, causa della disposizione e dell' ordine universale, quest' uomo parve solo far uso della sua ragione, in mezzo a' traviamenti de' suoi predecessori.*

« Noi sappiamo con certezza, che Anassagora ebbe il primo questo pensiere. Si può nondimeno dire, che Ermotimo di Clazomene l' abbia il primo indicato. Questi due filosofi giunsero dunque al concetto della Intelligenza, e stabilirono che la causa dell' ordine è nello stesso tempo ed il principio degli esseri, e la causa che loro imprime il moto.

« Si potrebbe dire, che Esiodo abbia avuto antecedentemente un pensamento simile, e con Esiodo tutti coloro che hanno ammesso negli esseri l' amore o il desiderio come principio, per esempio Parmenide.

Quest'ultimo dice, nella sua spiegazione della formazione dell' universo:

Egli creò l'Amore, il più antico di tutti gli Dei.

« Esiodo sì esprime così: *Prima di tutte le cose fu il Chaos; dopo di questo la Terra con largo seno; e l'Amore, che è il più bello di tutti gl' immortali*; come se costoro riconoscessero, esser necessario che vi sia negli esseri una causa capace d'imprimere il moto e di dare il legame alle cose. *Quanto poi al moto in cui queste cose si debbono ordinare, e quale di esse sia la prima*, ci sia permesso di esaminar più tardi questa quistione (1). Questo giudizio, che Aristotile si riserba di dare, non si trova in alcuna parte delle sue opere. Inoltre questa priorità, di cui egli parla, è equivoca: riguarda essa forse i tre principj, il Chaos, la Terra, l'Amore, secondo la traduzione da me seguita, o pure la priorità della scoverta della causa efficiente negli Autori nominati, secondo un' altra traduzione? Nel primo caso è essa relativa al pensamento di Esiodo, o pure è relativa alle cose in sè stesse?

§ 27. Cudworth conviene, che la teogonia, di cui parla Aristofane, sia ateistica, poichè l'Amore si vede generato dalla Notte; ma egli pretende, che l'Amore di Esiodo sia lo stesso *Dio ingenerato*; e quello che è più forte, che esso preceda il chaos: Cudworth appoggia questo suo sentimento sul passo or ora recato di Aristotile. Leclerc non contrasta, che Aristotile sia

(1) Metaph., lib. 1, c. 3 e 4.

stato di sentimento, nel passo riportato, che Esiodo per l'Amore abbia inteso un principio intelligente; ma crede che il Filosofo di Stagira siasi ingannato. Mosemio osserva con ragione, secondo me, che questo luogo di Aristotile nulla dice in conferma dell' opinione del dottor Cudworth. Aristotile narra, che Esiodo pose prima di tutte le cose il Chaos, indi la Terra spaziosa e l'Amore, e da ciò il Filosofo greco conchiude, aver Esiodo riconosciuto esser necessaria per la generazione la causa efficiente, dal Vecchio d'Ascra designata col nome di *Amore*. Ma egli non dice, chiaramente almeno, che questo poeta abbia voluto denotare col vocabolo di *Amore* un principio intelligente: non è chiaro se egli distingue l' *Amore* dal *Desiderio;* nè dice che l'Amore sia eterno. Che Aristotile poi abbia attribuito ad Esiodo la dottrina della creazione della materia, ciò si trova solamente nell' immaginazione riscaldata di Cudworth; ma non può trovarsi certamente nel pensiere di Aristotile.

§ 28. Il Filosofo di Stagira distingue quattro specie di cause, cioè la *materiale,* la *formale,* l'*efficiente,* e la *finale.* Nella formazione di un' opera di arte si ravvisano chiaramente tutte e quattro queste cause: nella formazione, per esempio, di una statua di marmo, il marmo è la causa *materiale,* la figura che l'artefice dà a questo marmo è la causa *formale*, l' artefice che dà la forma al marmo è la causa *efficiente*, il fine pel quale l' artefice forma questa statua è la causa *finale.* Ma la figura che l' artefice dà al marmo non rappresenta esattamente la causa formale di Aristotile: questa figura è un *modo,* un accidente del marmo; ma la *forma* di Aristotile οὐσία è sostanza, è ciò che

rende la materia prima una sostanza particolare, è il costitutivo dell'essere particolare. Ciò sarà chiaramente spiegato, e confermato appresso. Ciò premesso, Aristotile vuol provare, che i filosofi ed i teologi che lo precedettero non conobbero la distinzione di tutte e quattro queste specie di cause; che alcuni riconobbero solamente la causa materiale, alla quale alcuni altri vi aggiunsero eziandio la causa efficiente, che eglino determinarono diversamente, alcuni riguardandola come un principio meccanico, altri riguardandola come un principio intelligente: « Di tutti coloro (così Aristotile) che han parlato de' principj e delle cause, alcuno non ne ha mostrato alcuna, la quale non possa rimenarsi alle cause che noi abbiamo determinate nella fisica, » cioè alle quattro cause spiegate innanzi. Ma tutti, sebbene oscuramente, e ciascuno per la sua parte, sembrano averne considerato alcuna. In effetto gli uni parlano del principio materiale, che eglino suppongono o uno o molti, corporale, o incorporale. Tali sono, per esempio, il fuoco, la terra, l'acqua, e l'aria di Empedocle, l'infinità dell' *Omèomerie* d'Anassagora. Tutti questi filosofi hanno evidentemente toccato questo principio; e con essi tutti quelli che ammettono come principio o l'aria, o il fuoco, o l'acqua, o qualche cosa più densa del fuoco, ma più sottile dell'aria; perchè tale è, secondo alcuni, la natura dell'elemento primitivo. Questi filosofi non si sono dunque attaccati se nonchè alla causa materiale. *Altri han ricercato la causa del moto; e questi sono tutti coloro, per esempio, che danno come principj l'amicizia e la discordia, o l'intelligenza, o l'amore. Quanto alla forma, all'essenza, alcuno di*

essi non ne ha trattato d' una maniera chiara e precisa (1). »

Aristotile, nel passo trascritto, non dice se il principio intelligente, la *mente* di Anassagora, sia la stessa cosa del principio di Empedocle, designato col nome di *Amicizia e di Discordia,* e di quello di Esiodo, designato col nome di *Amore.*

§ 29. Il dotto abate D. Domenico Scinà, nelle sue erudite e dotte Memorie su di Empedocle Gergentino, prova che l' *amicizia,* e la *lite* di Empedocle sono la stessa cosa dell' *attrazione,* e della *ripulsione* di Newton; e questo suo pensamento è l' istesso di quello di Freret. Trascrivo i seguenti passi di Scinà:

« Coll' ajuto delle sue esperienze aggiunse, (Empedocle) a giudizio di Aristotile, la terra all' aria, all' acqua, al fuoco, ed il primo stabilì la dottrina de' quattro elementi. *Quattro,* dicea egli, *son le radici di ogni cosa, Giove, Giunone, Plutone e Nesti,* figurando sotto questi simboli il fuoco, la terra, l' aria, e l' acqua. Più alto senno, e più forza d' ingegno mostrò Empedocle, quando si mise a cercar le forze che mettono in movimento la materia e gli elementi . . . Empedocle fu il primo, al dir d' Aristotile, che con molto senno in natura conobbe due forze, come cagioni del moto degli elementi. Una di quelle chiamò *amore, amicizia concordia,* e l'altra, come contraria, *odio, inimicizia, lite:* l' *amore* di Empedocle non è quel della favola di Parmenide, d' Esiodo, o di altri fabbri di *Cosmogonia.* Era forse per costoro un principio attivo che vivificava l' universo. Ma questa era

(1) Metaph., lib. I, cap. VI.

un' idea vaga, generale, e nulla utile alla fisica. Non è così l'amicizia di Empedocle, la quale è una forza fornita di particolari proprietà, e tanto intrinseca alla materia quanto si stima da noi la sua gravità. In virtù di sì fatto *amore* le particelle simili tendono ad unirsi tra loro, e congiungendosi formano a mano a mano le masse, masse che vie più van sempre crescendo perchè la maggiore sempre ne trae a sè la minore, e l'una all'altra infallibilmente si unisce. *Aria*, diceva Empedocle, *si aggiunge ad aria, etere a etere, fuoco a fuoco*, in modo che *il minore al maggiore si accoppia*. Sospinte del pari dall'*amore*, le particelle di natura diverse tendono ad unirsi fra loro, e compongono gli *aggregati* colla loro unione; *l'amore* in somma unisce la materia sì fattamente, che se in natura signoreggiasse la sola forza diverrebbe l'universo *unica massa*, unica *sfera*, perchè è proprietà peculiare dell'amicizia *di ridurre le cose, che son più, a una sola*. La forza quindi per Empedocle, simboleggiata dall'*amore*, *amicizia*, e *concordia*, non è se non quella stessa che oggi da'Chimici si chiama *affinità*. L'odio non altrimenti che l'amore, è parimente intrinseco agli elementi de' corpi, ma le qualità di uno sono del tutto opposte a quelle dell'altro. Tende l'inimicizia a disunir le particelle congiunte; sciogliendo le masse, e scomponendo gli *aggregati*. È singolar proprietà di quella *ridurre l' uno in più*: tal che se l'universo fosse una sola massa ed unica sfera, questo in forza dell'odio si dovrebbe tutto quanto sciogliere in minutissimi briciolí. Odio in somma, inimicizia, lite, per Empedocle son tutt'uno, e valgono forza dissolvente, o repulsiva. Di fatto, chiamava egli

anche il fuoco inimicizia, perchè questa come quello distrugge e separa ogni cosa.

« Da ambidue queste forze tra loro opposte, d'affinità una, e dissolvente l'altra, significate dall'Amore, e dall'Odio, il nostro Empedocle ne ricava il moto ne' corpi. L'amicizia sollecita gli elementi all'unione, fra lor li avvicina, e nell'avvicinarli tra loro parimente li muove. L'inimicizia all'incontro sospinge le molecole unite; sospintele a poco a poco le stacca, staccatele del pari le muove. Forze adunque sono l'Amore, e l'Odio del nostro Fisico; come quelle che, avvicinando o respingendo gli elementi, cagionano lor movimento. Forze che egualmente son chimiche, come quelle che uniscono o separano, compongono e scompongono i corpi in natura; *ma come furono esse adombrate, sotto le forme morali d' amore e odio, di lite e concordia; sono state mal comprese e capricciosamente interpretate. Alcuni videro in quelle due forze la divinità e la materia . . . Tanto egli è vero che il suo linguaggio come poetico, ha recato ingiuria a' suoi pensamenti, e alla sua filosofia.*

« Nella *cosmogonia* di Empedocle, siccome a chiunque è manifesto, non interviene, nè opera alcuna cosa la Divinità (1). »

Dalle riportate osservazioni credo potersi dedurre, che l'*Amore* era per Esiodo un principio meccanico, la forza motrice, o generatrice delle cose; e che laddove questo poeta additò e considerò questo principio, in un modo vago, e forse come causa estrinseca

(1) Memorie sulla vita e filosofia di Empedocle Gergentino di Domenico Scinà, tom. secondo, Memoria terza.

della materia, Empedocle lo considerò determinatamente ne' fenomeni primitivi della materia stessa. Io parlerò in altro luogo della dottrina di Empedocle: intanto non posso tralasciar di osservare, che non mi sembra vero, che l'attrazione e la ripulsione sieno proprietà intrinseche a' corpi; ma che piuttosto si debbano considerare come leggi della natura. Nella supposizione, che le leggi della gravitazione non sieno l'effetto dell'impulso, la caduta de' corpi pesanti si dee considerare come l'effetto della volontà immediata di Dio.

§ 30. Aristotile dice chiaramente, che tutti i filosofi hanno insegnato l'eternità della materia, qualunque sia stato il loro sentimento circa la natura di questa materia. Ecco come si esprime: « La massima parte di coloro, che filosofarono i primi, non considerarono i principj di tutte le cose che sotto il punto di veduta della materia. Ciò donde sortono tutti gli esseri, donde proviene tutto ciò che si produce, ove termina ogni distruzione, la sostanza durando la stessa sotto le sue diverse modificazioni: ecco, secondo loro, l'elemento, ecco il principio degli esseri. Inoltre eglino pensano, *che niuna cosa perisce veramente, poichè questa natura prima sussiste sempre*. Siccome noi non diciamo che Socrate realmente nasce allora che diviene bello o musico, nè che egli perisce quando perde queste maniere di essere, perchè il soggetto di queste modificazioni, perchè Socrate stesso persiste nella sua esistenza; così non diciamo degli altri esseri, che alcuno nasca realmente o perisca quando è modificato, perchè bisogna, che vi sia una natura primitiva, sia una, sieno

molte, che, sussistendo incessantemente, produca tutte le altre cose (1). »

§ 31. Ciò è spiegato eloquentemente da Ovidio: « Nulla perisce in questo gran mondo: ma tutto varia, tutto cambia di forma. La nascita non è che il cominciamento di un nuovo stato; la morte non ne è che il fine. Le innumerabili parti del tutto si agitano, si dislocano; ma la somma degli esseri resta la stessa. No, alcuna cosa non può sussistere sotto la stessa forma:

« Nec perit in tanto quidquam (mihi credite) mundo,
Sed variat, faciemque novat: nascique vocatur
Incipere esse aliud, quam quodfuit ante; morique
Desinere illud idem, quum sint huc forsitan illa;
Haec translata illuc: summa tamen omnia constant.
Nil equidem durare diu sub immagine eadem
Crediderim, etc. »

Ovidio, il quale fa parlare nel modo anzidetto Pitagora, gli fa dire un poco innanzi, che il mondo *eterno* contiene quattro elementi, da cui si generano tutti i corpi: il fuoco, l'aria, l'acqua, la terra; che la terra passando dallo stato solido alla stato liquido si risolve in acqua; che l'acqua passando dallo stato liquido allo stato di fluidità si risolve in aria, e l'aria rarefacendosi si risolve in fuoco: similmente che il fuoco addensandosi si risolve in aria, l'aria addensandosi si risolve in acqua, e l'acqua finalmente si risolve in terra:

(1) Metaph., lib. XV, cap. IV.

« Haec quoque non perstant, quae nos elementa vocamus,
Quasque vices peragunt, animos adhibete, docebo:
Quatuor *aeternus* genitalia corpora mundus
Continet: Ex illis duo sunt onerosa, suoque
Pondere inferius, tellus atque unda, feruntur:
Et totidem gravitate carent, nulloque premente
Alta petunt, aer, atque aere purior ignis.
Quae quamquam spatio distant, tamen omnia fiunt
Ex ipsis, et in ipsa cadunt, resolutaque tellus
In liquidas rorescit aquas: tenuatus in auras,
Aeraque humor abit: dempto quoque pondere, rursus
In superos aer tenuissimus emicat ignes.
Inde retro redeunt, idemque retexitur ordo.
Ignis enim densum spissatus in aere transit;
Hic in aquas; tellus glomerata cogitur unda:
Nec species sua cuique manet, rerumque novatrix
Ex aliis alias reparat natura figuras.
Nec perit in tanto quicquam, mihi credite, mundo. »
Segue ciò che abbiamo trascritto innanzi (1).

Sia che pel mondo *eterno* il Poeta intenda il mondo nella sua materia e nella sua forma; sia, come mi sembra più verisimile, che egli intenda la sola materia del mondo, non può non ravvisarsi chiaramente la dottrina dell' eternità della materia.

§ 32. *Dal niente niente si fa:* tutti i filosofi hanno ammesso questo principio; ma non tutti l' hanno inteso nello stesso senso. Antecedentemente a' filosofi della scuola Eleatica, i filosofi intendevano col princi-

(1) Metamorph., lib. XV, dal v. 56 in poi.

pio enunciato: *che niuna sostanza può incominciare ad essere:* eglino ammettevano nondimeno che le modificazioni, che non erano, potevano essere; eglino dicevano: Niuna sostanza può avere un incominciamento della sua esistenza: ma non ripugna, che le modificazioni della sostanza abbiano un incominciamento della loro esistenza; eglino perciò ammettevano l'esistenza de' cambiamenti nella natura; e perciò le generazioni, le corruzioni, le nascite e le morti.

Ma su qual fondamento i filosofi, de' quali parliamo, riguardavano l'incominciamento, o la generazione dell'essere come impossibile, e quello de' modi dell'essere come possibile e reale? È certo, che questa distinzione non ha alcun fondamento legittimo. O è impossibile il passaggio di una cosa dalla non esistenza all'esistenza, o è possibile: nel primo caso le modificazioni non possono incominciare giammai, non vi possono esser cambiamenti nella natura, non generazioni, nè corruzioni, non nascite, e non morti: se il passaggio di una cosa dalla non esistenza all'esistenza è possibile, non vi è alcun motivo legittimo di negare la generazione delle sostanze.

Gli Eleatici metafisici pretesero, che l'assioma *dal niente niente si fa,* gli obbligava a negare qualunque generazione tanto delle sostanze, che de' modi: eglino pretesero che qualunque generazione è impossibile; negarono, in conseguenza, l'esistenza de' cambiamenti nella natura. Aristotile riconosce chiaramente esser questa la dottrina degli Eleatici metafisici: « Eglino pretendono (dice il filosofo di Stagira) che l'unità è immobile, e che non solamente niente nasce nè perisce in tutta la natura, opinione antica e che tutti hanno

approvata, ma eziandio, che nella natura qualunque cambiamento è impossibile. E questo ultimo punto è particolare a questi filosofi (1). »

Nè solamente Aristotile, ma altri antichi ancora ci rendono testimonianza di questa dottrina degli Eleatici: Cicerone parlando di Senofane capo degli Eleatici dice: « Xenophanes, unum esse omnia, neque id esse mutabile, et id esse Deum, neque natum usquam, et sempiternum (2). »

Sesto Empirico espone la dottrina di Senofane nel seguente modo: « Il domma di Senofane era al di là delle nozioni degli altri uomini: egli diceva che il tutto era uno, e che Dio era in tutte le cose; che era rotondo, non soggetto a passioni, *immutabile* e razionale (3). »

« Checchè ne dicano i commentatori, noi non possiamo vedere in questa forma sferica, che un simbolo dell'unità e della perfezione. Sarebbe troppo ripugnante a tutta la dottrina di questo filosofo di rappresentare realmente l'Essere supremo sotto una forma materiale.

« Si considera generalmente Senofane come un filosofo, che, ad esempio di tutti i filosofi del suo tempo, ha insegnato ii Panteismo; e questa supposizione ci sembra fondata, sebbene Senofane non abbia detto espressamente alcuna cosa che la confermi. Ma il suo panteismo, in alcun caso, non consiste mica ad identificare la divinità coll'universo fisico; esso non po-

---

(1) Metaph., lib. I, c. III.
(2) Acad. IV, 37.
(3) Eyrrhon. hypotpypos, lib. 1, n. 225, pag. 59.

teva consistere che a considerar Dio come la sostanza unica, universale, come la sola realtà nel senso che egli dava alla realtà, vale a dire come esistente fuori del dominio del mondo sensibile (1). »

Parmenide, Melisso, e Zenone insegnarono la stessa dottrina dell'unità dell'essere immutabile, e dell'impossibilità di qualunque generazione.

Io parlerò in altro luogo ampiamente del Panteismo Eleatico. Limitandomi ora all'oggetto che mi occupa, cioè al domma della creazione della materia, è incontrastabile, che questo domma è in contraddizione colla dottrina degli Eleatici, la quale consisteva principalmente nel rigettare le generazioni e le corruzioni, perchè contrarie al principio *dal niente niente si fa;* principio ch'eglino applicarono ugualmente alla sostanza, ed alla modificazione. Il Dio degli Eleatici non poteva dunque essere un Dio creatore nè della materia, nè di altri esseri, nè di altre sostanze.

§ 33. Le tre scuole primitive della filosofia greca furono la *Jonica*, l'*Italica* o *Pitagorica*, e l'*Eleatica.* La scuola Jonica, come abbiamo veduto in Aristotile, ha riguardato la materia come eterna ed ingenerata. La scuola Eleatica ha negato la realtà della generazione. La scuola Pitagorica ha riguardato, come vedremo, la materia, la *Dyade,* come emanata dall'unità primitiva, dalla monade increata. Non può dunque trovarsi il domma della creazione della materia in niuna delle tre scuole primitive della filosofia greca.

I filosofi, che vennero in seguito, e che si occuparono dell'origine dell'universo supposero tutti o la

---

(1) Degerando, Hist. comparée, etc., vol. I, pag. 457.

materia eterna ed ingenerata, o la materia eterna ed emanata da Dio. Platone riguardò la materia come eterna ed ingenerata. Aristotile insegnò, che l'universo è eterno ed ingenerato: Epicuro ammise l'esistenza eterna ed indipendente della materia, cioè negli atomi. Zenone di Cizio, capo degli stoici, ed i suoi seguaci insegnarono, come vedremo, l'emanazione della materia da Giove, e l'eternità periodica dell'universo. Così il domma della creazione fu ignoto a tutti i dotti ed a tutti i filosofi del paganesimo.

Il quadro delle opinioni, che ho or ora presentato, ha bisogno di esser provato. Incominciamo dall'ascoltare gli apologisti del paganesimo.

§ 34. Il signor *Dutens*, parlando della creazione del mondo e della materia, scrive quanto segue: « I filosofi che nell'antichità hanno conosciuto la creazione sono molto pochi, sebbene molti sieno convenuti, che il mondo era stato prodotto da un Essere supremo ed intelligente. Ma come la maggior parte partivano da questo principio, che *dal niente niente si fa*, e che ripugnava, da un altro lato, a' lumi della loro ragione che l'ordine ammirabile che regna nell'universo fosse l'effetto d'una causa cieca, erano obbligati di ammetter la materia eterna, ma informe, ed ordinata da Dio, senza fare attenzione agl' inconvenienti a' quali gli esponeva un tal sistema.

« Senofane, Parmenide, Zenone, Anassagora, Democrito ed Aristotile supponevano la materia eterna; ma Esiodo, Pitagora, Platone, Talete, Filolao, Jamblico, Jerocle e Proclo hanno riconosciuto, non solamente che Dio aveva stabilito l'ordine che regna nell'universo; *ma alcuni fra di loro* hanno detto chia-

ramente, che la materia era stata creata dal niente, ed eglino han difeso questa proposizione colle ragioni più solide (1). »

L'autore citato conviene, che molti filosofi nel paganesimo, sebbene abbiano creduto, che il mondo abbia avuto un incominciamento, e sia stato fatto da un Essere Supremo intelligente, nondimeno hanno creduto l'esistenza eterna ed indipendente della materia, avendo ignorato la creazione. Ora da questo fatto, che il signor *Dutens* ammette, segue evidentemente essere una falsa illazione quella colla quale dall'avere un filosofo o un poeta del paganesimo insegnato, che il mondo è stato fatto da Dio, s'inferisce che questo filosofo o poeta abbia riconosciuto la creazione della materia. Intanto il signor Dutens, dimenticandosi subito del fatto che egli aveva conceduto, imprende a provare, che Pitagora e Platone hanno riconosciuto la creazione della materia, adducendo de' luoghi ne' quali si dice solamente, che questi filosofi hanno insegnato, che il mondo è stato generato dalla Suprema Intelligenza. Uno di questi luoghi è il Capo IV, lib. 2, *de plac. phil.* di Plutarco: questo luogo è il seguente: « Pitagora e Platone han detto, che il mondo è stato generato e prodotto da Dio; e che per sua natura, essendo corporeo e sensibile, è corruttibile; ma che nondimeno non cesserà di essere, poichè sarà conservato dalla cura e provvidenza di Dio. »

È evidente, che nel recato luogo di Plutarco si parla solamente della generazione del mondo; e non

(1) Dutens, Recherches, su l'origine des decouvertes attribuécs aux modernes, p. IV, c. IV.

già della materia da cui è formato il mondo; e che perciò è un sofisma evidente il dedurre da questo luogo di Plutarco, che Pitagora e Platone abbiano riconosciuto la creazione della materia. Pitagora ha insegnato, come vedremo appresso, che il mondo è stato generato da Dio per emanazione. Platone ha insegnato che il mondo è stato formato da Dio, ma da una materia preesistente, la quale era agitata da un moto disordinato. Il signor Dutens adduce un frammento del Dialogo di Platone il *Timeo*, nel quale il Filosofo ateniese insegna la formazione del mondo da Dio; ma egli omette, e questa omissione è sorprendente, i luoghi dello stesso Dialogo, ne'quali Platone riconosce chiaramente l'esistenza indipendente della materia primitiva.

§ 35. Platone nel Timeo parla di tre principj dell'universo, cioè della causa efficiente, della causa materiale, e della causa formale, vale a dire di Dio, della materia, e dell'*Idea*. Egli fa parlare Timeo di Locri, filosofo pitagorico, su l'origine dell'universo nel modo che segue: « Secondo me, bisogna cominciare dal determinare le due cose seguenti: Che cosa è ciò che è esistente in ogni tempo, senza esser nato, e che cosa è ciò che nasce e rinasce incessantemente senza esser giammai. L'uno che è sempre lo stesso è compreso dal pensiere, e produce una conoscenza razionale; l'altro, che nasce e perisce senza esser giammai esistente realmente, cade sotto i sensi e non sotto l'intelligenza, e non produce che una opinione. Ora tutto quello che nasce procede necessariamente da una causa; perchè niente di ciò che è nato può esser nato senza causa. *L'Artefice, che coll'occhio sempre fissato su l'essere immutabile; e servendosi di un simile mo-*

dello, ne produce l'idea e la virtù, non può mancare di produrre un tutto di una bellezza perfetta, nel mentre che quegli che ha l'occhio fissato su di ciò che è passeggiero, con questo modello distruttibile nulla farà di bello. Quanto all'universo, sia che lo chiamassimo cielo o mondo, o con quale che siasi altro nome, bisogna su le prime considerare, se esso è esistente in ogni tempo, senza avere alcun cominciamento, o se esso è nato, ed ha un cominciamento.

« *Il mondo è nato;* perchè esso è visibile e tangibile, e corporale. Son queste qualità sensibili: tutto ciò che è sensibile cadendo sotto i sensi e l'opinione, come abbiam veduto, nasce e perisce; e tutto ciò che nasce dee necessariamente, diciamo noi, venire da qualche causa; *ma egli è difficile di trovar l'Autore ed il Padre dell'Universo, ed impossibile dopo di averlo trovato di farlo conoscere a tutto il mondo.* »

Ecco uno de' principj dell'universo, secondo Platone, ecco il Dio supremo.

« Si tratta inoltre di sapere quale de' due modelli l'Autore dell'universo ha seguito, se è il modello immutabile e sempre lo stesso, o se è il modello che ha cominciato. Se il mondo è bello, e se quegli che l'ha fatto è eccellente, egli l'ha fatto evidentemente *secondo un modello eterno*; altrimenti (il che non è permesso di dire) si è servito di un modello transitorio. È perfettamente chiaro che egli si è servito del modello eterno; perchè il mondo è la più bella delle cose che hanno un cominciamento, ed il suo Autore è la migliore di tutte le cause. Il mondo dunque è stato formato secondo un modello intelligibile, razionale e sempre lo stesso: donde segue per una illazione necessaria, *che il mondo è una copia.* »

Ecco il secondo principio dell' universo, secondo Platone, la *Forma*, l'*Idea*.

« Diciamo la causa che ha indotto il Supremo Ordinatore a produrre ed a comporre questo Universo. Egli era buono; e quegli che è buono non ha alcuna sorte d'invidia. Esente d' invidia, egli ha voluto che tutte le cose fossero, per quanto è possibile, simili a sè stesso ... Dio volendo, che tutto sia buono, e che, *per quanto è possibile*, non vi sia alcuna cosa mala, *prese la massa delle cose visibili, che era agitata da un moto senza freno, e senza regola, e dal disordine fece nascer l'ordine, pensando che l'ordine era molto migliore.* »

Ecco il terzo principio dell' universo, secondo Platone: ecco la *materia preesistente*, e non mica fatta. Bisogna chiudere volontariamente gli occhi alla luce per non vedervela.

§ 36. Gli scrittori delle opinioni de' filosofi hanno, relativamente a Platone, preso due vie contrarie: alcuni gli hanno attribuito alcune opinioni erronee e contrarie a' dommi del cristianesimo, che questo filosofo non ha insegnato; e che sono smentite da' chiari insegnamenti de' suoi scritti; alcuni altri gli hanno attribuito la conoscenza di alcune verità del cristianesimo, che sono in aperta contraddizione colle opinioni da lui chiaramente professate. Si è detto, che Platone ha riguardato il Dio Supremo come *l'Anima del mondo*; che ha insegnato l'eternità del mondo, e l'emanazione della materia dalla Divina Sostanza. Da un' altra parte alcuni scrittori, volendo porre in armonia la dottrina platonica colla cristiana, hanno asserito, che il Filosofo ateniese ha insegnato la creazione *ex nihilo*

della materia e delle anime umane, e di tutte le intelligenze.

Ma bisogna distruggere uno de' più famosi Dialoghi di Platone, che è il *Timeo*, per potere ragionevolmente attribuire a questo filosofo l'opinione dell'eternità del mondo, e quella della creazione della materia.

Ed io osservo con Lorenzo Mosemio, che i principali discepoli di Platone hanno spiegato con chiarezza la dottrina del loro maestro. Apulejo, che visse nel secondo secolo della Chiesa, e Chalcidio, che ha commentato il Timeo e visse nel terzo secolo, dicono chiaramente, che Platone ha insegnato l'eternità della materia: « Initia rerum, dice Apulejo, esse tria arbitrabatur Plato, Deum et materiam rerumque formas, quas ἰδέας idem vocat . . . materiam vero improcreabilem, incorruptamque commemorat (1). »

Chalcidio dice l'istesso: « Sunt igitur initia (Platoni) Deus et Sylva et exemplum, et est Deus quidem origo primaria moliens, et posita in actu: Sylva vero, ex qua primo fit quod gignitur. » Ed in un altro luogo egli conviene essere stata opinione di Platone, « fuisse semper tam animae quam corporis vim: nec Deum ex his, quae non erant, fecisse mundum, sed ea quae erant sine ordine et modo, ordinasse. Itaque potius ea quae existebant exornasse quam generasse ea quae non erant (2). »

Nel trattato dell'*Anima del Mondo, e della Natura*, che si attribuisce a Timeo di Locri, e che è,

(1) Libro, De habitud. doctrinae Platon., p. 3.

(2) Comm. In Timeum, p. 1, c. XIII, § 305.

secondo alcuni critici, uno scritto apocrifo fatto in Alessandria, uno o due secoli dopo la nostra Era, s'insegna la stessa dottrina dell'eternità della materia: « La materia è il ricettacolo dell'idea, la madre e la nutrice dell'essere sensibile; essa è quella che ricevendo in sè stessa l'impronta dell'idea, e formata su questo modello, produce gli esseri che hanno un cominciamento.

« Timeo dice ancora, *che la materia è eterna, ma non immutabile.* Priva per sè stessa di forma, e di figura, non vi è alcuna forma che essa non riceva; *essa diviene divisibile divenendo corpo.*

« La Ragione vuole, *che l'idea, la materia, e Dio, autore del perfezionamento di tutte le cose, sieno anteriori alla nascita del Cielo.* »

§ 37. I PP. della Chiesa hanno rimproverato a Platone questo domma dell'eternità della materia. Mi limito a trascrivere qui un bel ragionamento di Teofilo, che fu vescovo di Antiochia nell'anno 168 dell'era volgare: « Platone ed i suoi seguaci insegnano che Dio è eterno, aggiungendo, che egli è il Padre e l'autore di tutte le cose, ma eglino dicono nello stesso tempo, che la materia su la quale Dio ha lavorato, è pure eterna, senza principio e coesistente collo stesso Dio. Ora, per confutare questo errore, se Dio e la materia sono egualmente senza principio e senza cominciamento, segue, secondo i Platonici, che Dio non è mica l'autore di tutte le cose, e che egli non è unico. Di più, Dio è incapace di cambiamento e di alterazione perchè è senza principio; perciò se la materia è ancora senza principio, essa sarà egualmente incapace di alterazione; essa sarà dunque eguale a

Dio. Da un'altra parte qual meraviglia che Dio abbia fatto il mondo di una materia preesistente. Fra gli uomini i più semplici artisti non fanno forse la stessa cosa? Non fanno eglino forse ogni specie di opere dalla materia che prendono altrove, e che loro si fornisce? La potenza di Dio consiste dunque nel far egli tutto ciò che vuole da ciò che non è esistente. Perchè come non appartiene, se non che a lui di dar la vita, l'anima ed il moto; e che in ciò si riconosce quanto la sua potenza è superiore a quella degli uomini, che non possono far nulla di simile, si riconosce ancora questa stessa potenza di Dio nell'aver egli tirato dal niente tutto ciò che è, e nel poter tirarne tutto ciò che vuole secondo il suo beneplacito (1). »

§ 38. Ma giova dare un maggiore sviluppamento al pensamento di Platone su l'origine dell'universo.

Con quale argomento mostra egli il Filosofo di Atene, che il mondo ha avuto un incominciamento, e che vi è, in conseguenza, un Dio Supremo, che ne è l'artefice?

« Il mondo è nato, perchè esso è visibile, tangibile, corporale... Tutto ciò che nasce dee necessariamente venire da una causa. Ma è difficile di trovar l'autore, ed il padre dell'universo (2). »

Platone ha dunque detto: Tuttociò che è visibile, tangibile e corporale è prodotto. Inoltre ha egli posto ancora la conversa di questa proposizione, cioè: « Che tutto ciò che ha cominciato dee essere corporale, visibile, e tangibile. »

---

(1) Theophillus Antioch., L. II, ad Autol., c. IV.

(2) Nel citato Dialogo il Timeo.

Vediamo ora come Platone ha immaginato la materia prima: « Supponiamo (così egli) che si faccia prendere successivamente tutte le forme possibili ad una verga d'oro, e che non si cessi di far rimpiazzare ciascuna forma da un' altra, se alcuno mostrando una di queste forme, domandasse, che cosa è, si avrebbe la certezza di dir la verità rispondendo, che è oro; ma non si potrebbe dire, come se questa forma avesse un' esistenza reale, che sia un triangolo o qualunque altra figura; poichè questa figura sparisce nel momento stesso in cui se ne parla. Se dunque, per evitare ogni errore, si rispondesse: - Essa è l'apparenza, che voi vedete, - bisognerebbe contentarsi di questa risposta: *l'essere che contiene tutti i corpi in sè stesso è come questa verga di oro; fa d'uopo designarlo sempre collo stesso nome, perchè non cambia giammai natura: riceve perpetuamente tutte le cose nel suo seno,* senza rivestir giammai alcuna forma particolare simile ad alcuna di quelle che racchiude: esso è il fondo comune ove s' imprime tutto ciò che è esistente; e non ha altro moto nè altra forma, se non che i moti e le forme degli esseri che contiene: queste sono ciò che lo fa apparir diverso; questi esseri, che sortono dal suo seno, e vi rientrano, sono le *copie di esseri eterni,* fabbricate su i loro modelli in un modo maraviglioso e difficile ad esporre, di cui parleremo più tardi. Ora fa d'uopo riconoscere tre generi differenti: *Ciò che è prodotto, ciò in cui è prodotto, ciò da cui ed a somiglianza di che è prodotto. Noi possiamo paragonare alla madre ciò che riceve, al padre ciò che fa, ed al figlio la natura intermedia,* ma bisogna ricordarci, che come le copie prendono

molti aspetti diversi, e ricevono tutte le forme esistenti, l'essere nel seno del quale si trova ciò che dee essere così formato, non sarebbe affatto proprio alla sua destinazione, *se non fosse esso stesso privo di tutte le forme che dee ricevere.* In effetto se esso rassomiglia ad alcuna delle sue forme, quando verrà la forma contraria o qualunque altra figura, non potrà ben riprodurla, poichè avrà esso stesso un aspetto che gli è proprio.

« È dunque necessario, che ciò che dee ricevere nel suo seno tutte le specie, *sia privo di ogni forma:* nello stesso modo in cui coloro i quali compongono unguenti odoriferi, pongono dapprima tutte le loro cure a privare di ogni odore il liquore che vogliono profumare, così conviene, che ciò che dee esser proprio a ricevere in tutta la sua estensione le copie di tutti gli esseri eterni sia per sè stesso senza alcuna forma. In conseguenza questa madre del mondo, *questo ricettacolo di tutto ciò che è visibile e percettibile per mezzo de' sensi*, non lo chiameremo nè terra, nè aria, nè fuoco, nè acqua, nè alcuna cosa di ciò che questi corpi hanno formato; ma non c'inganneremo dicendo, che *esso è un certo essere invisibile, informe*, che contiene tutte le cose nel suo seno, *ricevendo in un modo oscurissimo per noi la partecipazione dell' essere intelligibile, un essere, in un vocabolo, molto* difficile a comprendersi (1). »

Chiunque non ama di cavillare vedrà evidentemente, nel lungo frammento trascritto, stabilita da Platone l'eternità della materia: 1. Questo filosofo distingue e riguarda come differente da ciò che è prodotto il

(1) Plat. nel Timeo.

soggetto, il ricettacolo, la madre che riceve nel suo seno le diverse forme. Ma questo soggetto, questo ricettacolo, questa madre, nel cui seno si formano tutti i corpi particolari è la materia. La materia dunque, secondo Platone, non è prodotta. Questo argomento è più chiaro del giorno. 2. Platone insegna, che ciò che è prodotto è visibile e tangibile; ma il ricettacolo o la materia prima non è per sè stessa, secondo lo stesso filosofo, visibile e tangibile: essa non è dunque prodotta.

§ 39. « Platone, dice il sig. Dutens, chiama la materia una massa che nasce sempre e non muore giammai; e quando egli la chiama eterna vuol dire, che essa sussisteva intelligibilmente nell' idea eterna di Dio, che egli chiama il Padre, il Creatore, l'Artefice del mondo. Come creatore egli intende, che Dio ha tirato questo mondo dal niente; e come artefice, che gli ha dato l'ordine e la disposizione (1). »

Il sig. Dutens ragiona malissimo. Platone dice insieme, ma sotto diversi riguardi, che la materia non è nè fuoco, nè terra, nè aria, nè acqua; e che essa è fuoco, è terra, è aria, è acqua. La materia, prima di ricever le forme, non è visibile; e perciò non è nè fuoco, nè aria, nè terra, nè acqua: dopo la ricezione delle forme essa diviene visibile, tangibile, e corporale; e perciò diviene fuoco, aria, acqua e terra: sotto questo secondo aspetto *essa nasce sempre, e non è esistente giammai*: secondo il primo, essa è improdotta ed eterna; ed ecco dileguato il mistero che ha riscaldato la fantasia del sig. Dutens, il quale, per ab-

(1) Op. cit., cap. cit., n. 294

baglio, ha sostituito all'espressione di Platone, *non è esistente, questa non muore.*

Lo stesso scrittore ha eziandio creduto di trovare la creazione della materia *ex nihilo* in un passo del Dialogo, *Il Sofista:* « Il passo di Platone nel *Sofista,* dice il sig. Dutens, è in effetto de' più precisi: egli vi parla *della potenza creatrice divina, che dà l'esistenza alle cose che prima non erano; e che ha creato gli animali, le piante, e tutte le cose animate, ed inanimate di questo mondo,* e distingue eziandio questa potenza creatrice divina dalla forza della natura, che non ha se non che la facoltà di ordinare, secondo le leggi che le sono state dettate dal creatore (1). »

Qui vi è ancora lo stesso sofisma dell'ignoranza dello stato della quistione. Che Platone abbia ammesso un'efficienza divina, la quale ha dato l'incominciamento a' diversi corpi particolari, che si trovano in questo universo visibile, non può negarsi; ma la quistione verte su l'origine della materia prima, cioè si cerca se questa materia, questo ricettacolo de' corpi particolari debba riporsi fra le cose che hanno incominciato ad essere: « esto enim, parentem universi Plato in *Timaeo* dixerit, An ergo filium hunc suum ex nihilo produxit, et non ex praeexistente materia? Concedamus *in Suphista* dicere, Platonem a Deo creata animata cum prius non fuissent, an hoc ad materiam traxit philosophus (2)? »

§ 40. Tutti gli argomenti co' quali il sig. Dutens

---

(1) Loc. cit., n. 290.

(2) Brukero, hist. crit., vol. 1, pag. 677.

ha cercato di provare, che Platone ha ammesso la creazione della materia *ex nihilo sui*, si trovano nel sig. *Dacier*: i ragionamenti di questo dotto platonico mi daranno nondimeno l'occasione di aggiungere degli altri sviluppamenti e delle altre autorità relativamente alla quistione che ci occupa. » Platone (dice il sig. Dacier) chiama lo spirito che opera un Essere eterno, infinito, infinitamente buono, immutabile, che non ha incominciamento, nè fine, e sempre è lo stesso: egli chiama la materia una massa informe, e vôta, che nasce sempre, e che non è mai esistente (1).

« Le parole di Platone sono notabili. *Primamente*, egli dice, *bisogna ben distinguere tutte queste cose, e stabilir bene ciò che è sempre esistente, e che non nasce giammai, e ciò che non è mai esistente, e che nasce sempre. Il primo non si comprende che per mezzo della intelligenza e della ragione. Si vede, che è sempre uno e lo stesso, e l'altro non è conosciuto se non che dall' opinione aiutata dal senso privo di ragione. Si vede che esso nasce e muore sempre senza giammai essere* (2). »

Diciamo al sig. Dacier, che fu d'uopo, secondo Platone, distinguere la *materia informe* dalla *materia vestita di forme, modificata,* in una parola. La materia modificata nasce e muore, poichè essa ricevè da Dio le forme primitive quando Dio formò dalla materia preesistente informe l'universo visibile; essa muore per la continua trasmutazione degli elementi, e per la vicissitudine delle forme diverse. Abbiamo

(1) Dottrina di Platone, pag. 125.
(2) Loco citato.

veduto sopra eloquentemente espressa da Ovidio questa perenne nascita e morte della materia.

Ma Platone, dice il sig. Dacier, insegna, che la materia *non è mai esistente*. Se Platone, io rispondo, intendesse per *esistente* ciò che intendiamo noi, la proposizione di Platone, anche nel caso che egli abbia ammesso la creazione della materia, sarebbe falsa; poichè noi cristiani diciamo, che la materia, sebbene non sia stata esistente eternamente, è nondimeno attualmente esistente; e perciò, secondo noi, è falso che la materia non è giammai esistente.

Ma il sig. Dacier non doveva ignorare il linguaggio di Platone. Secondo questo filosofo si chiama *niente, e non ente,* ciò che non è immutabile, e si dà il nome di *Ente di ciò che è* al solo essere immutabile. « Nihil Plato putat esse, quod oriatur et intereat, *idque solum esse, quod semper tale sit, qualem ideam appellat ille, nos speciem* (1). »

Diogene Laerzio dice ancora: « Platone chiama l'oggetto sensibile insieme *ente e non ente: ente* per la generazione; *non ente* per lo continuo cambiamento (2). »

Gli Eleatici metafisici non ammisero, almeno alcuni, altra realtà se non che l'essere immutabile: eglino dimostrarono molto bene, che ciò che è eterno dee essere immutabile; ed in ciò rigettarono l'errore della scuola jonica che ammetteva nell'eterno la sola indestruttibilità, ma lo riguardava come il soggetto de' cambiamenti che avvengono nella natura. Platone

(1) Cic. Tusc., lib. 1, c. XXIV.
(2) Lib. III, n. 64.

riunì nel suo sistema, riguardo all'essere eterno, la dottrina Jonica, e l'Eleatica, avendo ammesso l'eterno mutabile nella materia, e l'eterno immutabile in Dio, autore della fabbrica dell'universo.

Il signor Dacier continua: « Platone ha dato alla materia il nome di *diverso* per i cambiamenti continui; egli le dà eziandio il nome di *necessità*, perchè essa non fa che seguire l'ordine e la determinazione delio spirito che la governa. »

Nuovi equivoci, e nuovi errori nell'intelligenza della dottrina platonica. La materia, in quanto materia, in quanto soggetto primitivo, è una cosa costante. Ciò si rileva dalla verga di oro, a cui questo filosofo paragona la materia, paragone che abbiamo riportato antecedentemente, ove Platone dice, « che l'essere che contiene tutti i corpi in sè stesso si dee designare collo stesso nome; *perchè esso non cambia giammai natura.* »

È vero, che Platone dà alla materia eziandio il nome di *necessità*: ma riguarda la necessità come un principio dell'universo ugualmente che lo è Dio: ecco le parole di Platone nel Timeo: « Questo mondo è il risultamento dell'azione combinata della *necessità* e dell'*intelligenza*. L'intelligenza prese il disopra su la necessità, persuadendola *di produrre la maggior parte delle cose* nella maniera la più perfetta: la necessità si *arrese a' saggi consigli dell'intelligenza*: e così fu costituito nel principio questo universo. Se dunque vogliamo esporre con esattezza l'origine del mondo, fa d'uopo seguire, ne' nostri discorsi, questa *causa irregolare* da per tutto ove essa ci condurrà. »

Malgrado il linguaggio poetico, di cui qui fa uso

Platone, si scorge evidentemente: 1. Che la *necessità* era preesistente alla generazione dell' universo; 2. che essa è un principio dell' universo; e che perciò è eterna, e non ha alcuna origine. Il signor Dacier continua così: « Platone chiama alcune volte questa materia *eterna;* su di che è egli accusato di credere, che essa era sin da tutta l' eternità con Dio. Ma un filosofo, che stabilisce in tanti luoghi l' unità di Dio, non può esser caduto in un errore sì grossolano: se la materia fosse eterna, essa sarebbe Dio, e vi sarebbero due Dei contro di ciò che egli ha stabilito. Quando Platone ha chiamato la materia *eterna* non ha voluto fare intendere, che essa sussisteva visibilmente da tutta l' eternità, ma che sussisteva intelligibilmente nell' idea eterna di Dio; e così il mondo è alcune volte chiamato *eterno.* Ecco i proprj termini di Platone, che non lasciano alcun luogo di dubitare del suo pensiere: *L'esemplare del mondo è sin da tutta l'eternità; ed il mondo, questo mondo visibile, è dal cominciamento del tempo, e sussisterà così sempre unico.* Platone non può aver pensato, che la materia fosse eterna, poichè egli assicura, che l' anima è più antica del corpo, perchè l' anima essendo più antica del corpo, il corpo è dunque creato, e per conseguenza esso non può essere eterno, e per la stessa ragione egli chiama Dio, *padre,* o *creatore,* ed *artefice del mondo.* Per la qualità di *creatore* denota che Dio ha tirato il mondo dal niente; e per quella di *artefice* fa intendere, che dopo di averla creata, (la materia) le ha dato la disposizione e l' ordine. Platone aveva tirato questa idea dalla tradizione degli Ebrei, di cui i Greci avevano eziandio avuto conoscenza lungo tempo prima

di lui, poichè Esiodo parla della nascita del Chaos. Egli poteva ancora aver letto nel profeta Isaia queste parole: *Ipse Deus formans Terram, et faciens eam, ipse plastes eius* (cap. 45). *Il Dio che ha creato la terra, e che l'ha formata e posta in opera* (1). »

Queste ragioni di Dacier, che Brukero chiama *ratiunculae*, sono di niun valore: Moshemio nella lodata dissertazione, le ha invincibilmente distrutte; io riporterò qui le riflessioni di questo valente scrittore.

Platone, dice il signor Dacier, professa l'unità di Dio: ora questo domma è in contraddizione colla eternità della materia: Platone dunque non ha insegnato l'eternità della materia: questo argomento suppone, che i filosofi non possono insegnare delle dottrine contraddittorie; o che Platone abbia ottenuto il privilegio dell'infallibilità, della quale eran privi gli altri filosofi. Questo argomento è dunque infelicissimo. Ascoltiamo Moshemio: « Summa argumenti haec est: Qui unum esse Deum sciscit, is non potest simul statuere, materiam esse aeternam. Ita quidem est, vir doctissime, si homo is secum ipso consentiat, et dogmati suo de uno Deo convenienter docere velit. At quis nescit multos philosophorum haud pauca suscepisse, quae pugnant inter se, neque omnes dogmatum suorum consequutiones perspexisse? Idem Platoni accidit: qui quum toties de uno Deo loquatur, haud tamen existimavit, vel vidit, tolli unitatem Dei, si materia aeque aeterna censeatur, atque ipse Deus est. Idque tanto minus est admirandum, quanto certius constat, innumerabiles praeter Platonem alios in idem.

(1) La doctrine de Platon.

incidisse peccatum, quumque unum confiterentur Deum esse perennem, ei tamen materiam adjunxisse: quibus omnibus defensio parata foret, si Dacierii liceret viam inire (1). »

Ma facciamo un' altra osservazione importante: il vocabolo *Dio* presso gli antichi pria del cristianesimo denotava un essere intelligente: Un essere eterno privo d' intelligenza non era chiamato Dio: Platone, ammettendo una suprema intelligenza ammetteva, in conseguenza, un solo *Dio supremo*, ma egli chiamava eziandio Dio il mondo, perchè gli attribuiva un'anima intelligente; chiamava Dei gli astri perchè gli riguardava animati e dotati d'intelligenza. Egli non riguardava la materia come Dio, sebbene la ponesse eterna; perchè la materia era forse secondo lui, priva d' intelligenza. Platone non si accorse, che ponendo due esseri eterni, egli poneva una contraddizione; poichè niun essere può esercitare la sua azione su di un essere eterno, e modificarlo; ma questa contraddizione gli fu comune con Anassagora ed altri filosofi dell' antichità. Seguiamo ad ascoltar Moshemio.

« Audiamus alterum viri doctissimi argumentum: *Plato* iniquit, *haud potuit materiam pro aeterna habere: nam animam statuit corpore antiquiorem esse. Quod si anima corpore est antiquior, corpus haud dubie initium habuit, et conditum est.* Certum est, quod in hac ratione fundamenti ponitur vice, tradidisse Platonem, animam omni corpore vetustiorem esse ac priorem. Cave, vero, credas, ex hoc ejus dogmate effici posse, materiae initium adscriptum esse ab

---

(1) Dissert. cit., § XVIII.

eo. Miror, hominem eruditum, qui Platonem vertendum sibi sumpit, tam ignarum fuisse dictionis platonicae, ut nesciret, multum ab eo discriminis poni inter ὕλην et inter σῶμα: ὕλη Platoni prima materia est, ex qua facta sunt omnia, σῶμα corpus ipsi figuratum est, quod ex materia constat prima, et ex forma et qualitatibus, quas Deus induxit in materiam. Eamdem differentiam inter haec duo vocabula studiose servarunt praestantissimi quique eorum qui Platonem magistrum sibi adsciverunt. Sed fugit hoc multos, qui ex nostris notionibus veterum aestimant vocabula; quare fit, ut incauti in errores saepe incidant haud mediocres. Corpore figurato, et a Deo formato animam priorem, et antiquiorem esse omnino Plato tradidit, sed numquam praecepit ὕλην seu materiam primam, quae subiecta est omnibus corporibus, anima iuniorem esse. »

La terza ragione di Dacier è stata confutata di sopra: Dio, egli dice, secondo Platone, è il *padre* e l'artefice dell' universo: Dio dunque ha creato dal niente la materia prima, dalla quale è stato fatto l'universo: questo argomento sarebbe simile a quello che avrebbe potuto fare il padre di Platone dicendo: Io sono il padre di Platone: io dunque ho creato dal niente la materia, di cui è composto il corpo di Platone: l'artefice, che ha fatto una statua potrebbe in simil modo dire, secondo Dacier, di esser egli il creatore della materia dalla quale la statua è stata da lui fatta.

La quarta ragione di Dacier è anche frivolissima: torniamo ad ascoltar Moshemio: « Fuit ex infinito tempore, et ab omni aeternitate in mente divina species et notio materiae illius, quam certo demum tem-

pore ex iis, quae non sunt, fingere Deus statuerat: haec aeterna notio materiae si Dacierum audias, a Platone designatur, quum materiam scribit initio carere. . . . Primum Plato mundum et materiam inter se opponit: in *Timaeo* illum affirmat initium habuisse, et auctore Deo coepisse. Hanc eternam esse dicit. Haec quomodo cum arguta illa interpetratione Dacierii conveniunt? Mundus eodem modo aeternus est, quo materia, si de notione tantum et forma ejus queratur: nam quis neget, aeternam mundi formam intelligentiae divinae observatam esse? Platonem igitur quid commovisset ut mundum negaret, materiam affirmaret eternam esse? Ex ipsa materia illa, quam aeternam pronuntiat, Deum Plato docet mundum finxisse et construxisse. Finge, materiam speciem, et notionem esse materiae: Ergo hoc dicet philosophus, ex notione et aeterna specie materiae mundum a Deo conditum esse: quo quid fieri potest amentius?

« Eamdem materiam, quam vocat aeternam, Plato ait turbulentam, malignam, variisque motibus sine lege ac ordine agitatam fuisse, antequam Deus ad eam componendam et mundum construendum accederet. Θεοσ, inquit οσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν, οὐχ ἡσυχίαν ἄγων, ἀλλὰ χινούμενον ὠλεμμελῶσ χαι ἀτάχιωσ, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν εχ τησ ἀταξίασ: *Deus quidquid erat, quod in cernendi sensum caderet, sibi assumpsit, non tranquillum et quietum, sed immoderate agitatum et fluctuans, idque ex inordinato in ordinem adduxit.* Eumdem satis notum est tradidisse, malitiam et pertinaciam materiae obstitisse voluntati supremi numinis ne talem faceret ex ea mundum, qualem voluisset mali omnis et vitii expertem. Sapiens ne sibi aliquis per-

suaserit, in aeternam materiae notionem quae in mente fuit divina, haec et eius generis alla cadere posse? »

§ 41. Le spiegazioni che antecedentemente abbiamo dato della dottrina platonica sulla materia ci servono eziandio a dileguare un'altra obbiezione, che alcuni fanno contro l'eternità della materia, prendendola da un luogo del Dialogo il *Filebo:* in questo luogo si pretende, che Platone abbia fatto dire a Socrate, che Dio per la formazione dell'Universo ha prodotto due cose, cioè l'*Infinito*, ed il *Finito*: eglino intendono per l'*Infinito* la materia primitiva, e pel *Finito* la *forma*. Il passo originale su del quale appoggiano costoro il loro argomento è il seguente: Τόν Θεόν ἐλέγομεν ποῦ τὸ μέν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων καὶ τὸ πέρας. *Dicevamo, che Dio delle cose esistenti ha prodotto una cosa infinita, ed un'altra finita.*

Eglino traducono il δεῖξαι per *produxisse, che ha prodotto,* ma se si traduce per *ostendisse, che ha reso visibili,* come si può e si dee tradurre, l'argomento per la creazione della materia *ex nihilo sui* cade. Il pensiere che si esprime è, che Dio nella formazione del mondo sensibile fece visibile la materia invisibile, avendole impresse le diverse forme, cioè fece visibile l'Indeterminato, che era in sè invisibile; e rese visibili gl'individui, esseri finiti e determinati.

Questa interpetrazione del passo che ci occupa è conforme quasi a quella che abbraccia Brukero: « Luculentus et systemati platonico conformis sensus loci huius hic est, Deum in mundi visibilis formatione *ostendisse*, id est, visibilem fecisse infinitis modificationibus aptam et invisibilem materiam, dum certas et determinatas proportiones (secundum quas Plato ge-

nerationem rerum factam esse putat) ei impressit, ut inde mundus visibilis appareret. Quae si admittantur ut sunt Platonis sermoni convenientia, plane docent. Platonem materiam non tamquam *opus Dei ex se productum*, vel effusum, sed tanquam *subjectum in quo operaretur, respexisse, et ordinationem, formationem, aliaque quae materia suscipere apta est, ei tribuisse* (1). »

Secondo Brukero il τὸ ἄπειρον. l' *Infinito*, è la materia primitiva priva di qualunque forma; il τὸ πέρας il *Finito*, sono le forme: io credo, che il τὸ περασ può anche denotare l'insieme della materia e della forma, cioè l'individuo.

Ma non è da disprezzarsi l'interpetrazione, che dà a questo luogo del Filebo il dotto Moshemio; poichè essa è analoga al pensiere di Platone. Si è confuso spesso non solamente dagli antichi filosofi, ma eziandio da' moderni, l' *Universale*, l' *Indeterminato* coll' *Infinito* propriamente detto. In forza di questa confusione avviene, che il *piacere*, il *dolore*, il *freddo*. il *caldo*, la *celerità*, la *bellezza*, ed altre qualità si riguardano come infinite. Nelle nozioni universali di queste qualità non si contiene alcuna misura, alcun grado determinato; il piacere può aumentarsi a dismisura: lo stesso si dica del dolore, e delle altre affezioni e qualità. L' Autore citato adduce, in appoggio di questo suo pensamento, un passo dello stesso Dialogo *il Filebo*, e ragiona nel modo seguente: « Infinitum Platonis abstracta est notio rerum, proprietatum, qualitatum, et affectionum omnium, quatenus fine

(1) Op. cit., vol, 1, pag. 681.

carent, et crescere possunt, vel decrescere. Docebo hoc ipsius philosophi verbis (in Philebo): *Quaecumque magis ac minus, vehementer ac remisse, nimisque et hujusmodi quaedam admittunt, cuncta in unum infiniti genus reducenda sunt.* »

Riguardo al *finito* crede l'Autore citato, che Platone abbia inteso le misure e le quantità delle cose, o sia i numeri astratti, che rappresentano tutte le quantità, le misure, le proporzioni, ed i gradi di tutte le cose, i quali numeri Platone riguardava come tante essenze sussistenti separatamente dalle cose: « Aut totus ego fallor (egli dice), aut ex omnibus quae disseri philosophus liquet Πέρας et *Finitum* ipsi dictas fuisse rerum mensuras, modos, proportiones, numeros, *sed extra res ipsas, et abstracte spectatas.* Pythagoreorum enim more et instituto, numeros, modos, proportiones, id quod vel ex *Timaeo* apparet, tanquam res existentes licitum sibi duxit intueri, quemadmodum et de notionibus formisque rerum, tanquam de naturis vere existentibus loqui solet. Quocirca Πέρας nihil est quam vocabulum quod abstractam notionem numerorum omnium, mensurarum, et proportionum designat, quibus res universae, affectiones, et qualitates, quae in se modo vacant, temperantur, definiuntur, et terminantur, certus ut concertus et harmonia rerum et qualitatum inter se oriatur (1). »

Queste spiegazioni mi sembrano esatte, non isforzate, e luminose: esse sono conformi a' punti fondamentali del sistema platonico. Con esse si vede chiaro, come il Filosofo greco intendeva, che in qualunque

(1) Disser. cit., § XVIII.

cosa generata vi è l'*Infinito* insieme col *Finito*. L'Infinito è l'Indeterminato, le qualità universalmente considerate; il *Finito* sono le determinazioni, le misure, che circoscrivono l'indeterminato; dalla congiunzione poi dell'infinito col finito risulta l'ordine, e l'armonia dell'Universo. Io aggiungo, che è anche uniforme al principio platonico, che Moshemio riconosce, il riporre nel genere dell'*Infinito* la materia primitiva; poichè essa è anche un universale, un indeterminato.

Tutte le enunciate interpetrazioni possono ammettersi, poichè esse non si escludono scambievolmente; e nima di esse ha bisogno dell'ipotesi della creazione della materia; ipotesi che non si trova affatto negli scritti di Platone; e che anzi è evidentemente contraria a tutto il sistema platonico.

§ 42. I più grandi ammiratori di Platone confessano oggi, che questo filosofo ha ignorato la *creazione*: « Se la creazione è il compimento dell'idea della Provvidenza, può ancora esservi provvidenza senza creazione. Platone stesso non ha nè conosciuto, nè sospettato la creazione: può perciò essere accusato d'avere ignorato la Provvidenza (1)? »

Ecco la dichiarazione di un altro moderno ammiratore di Platone.

« Platone, proclamando una causa unica, ammette qualche cosa, che questa causa non ha prodotto: la *materia;* e, per lui, la materia non è mica il corpo; essa è qualche cosa che non può esser nominata, che

(1) Cousin, Rapport à l'Académie des Sciences du 4 et du 11 avril, 1835, pag. 102.

non ha alcuna forma, ma che è suscettibile di riceverne; essa è il soggetto d'inerenza, come noi diciamo in metafisica, al quale appartengono l'essenze e le qualità. Il Dio de' Cristiani, il nostro Dio, non è mica solamente l'Autore della forma; egli è il Creatore della sostanza: noi diciamo, che ha fatto il mondo dal niente, per denotare esser egli il solo necessario, il solo che sia esistente per sè stesso. Ma il Dio di Platone non dona al mondo se non che la sua forma; la sostanza del mondo non ha alcuna causa, e sebbene sia distinta da Dio, essa è indipendentemente da Lui. Lo scultore ha bisogno di un modello, e di un pezzo di marmo; il Dio di Platone, oltre delle sue idee eterne, che sono il modello del mondo, la materia, che egli modifica secondo l'immagine delle idee. Egli è l'Artefice, ed il Fabbro del mondo; egli ne è il Re, il Padre, e la Provvidenza; egli non ne è il Creatore.

« Essendovi nel mondo un principio, che non viene da Dio, vi sono due esseri necessarii, e l'assoluta perfezione di Dio non può più concepirsi. La lotta non è solamente nel mondo fra i contrarii; ma al di fuori del mondo fra Dio, che ne è la causa, e questa cosa (la materia) che non viene da Dio, e che è uno degli elementi del mondo. Quando Platone parla della materia non impiega se non che negazioni e metafore; essa è l'imperfezione in sè, il male, il niente. Ma quantunque la chiami niente; ed è in effetto il niente, perchè non ha nè forma nè nome; è pur tuttavia qualche cosa, essendo l'oggetto al quale si applica l'onnipotenza, ed essendo Dio obbligato per domar la materia lottare contro di essa. Platone la chiama alcune volte la necessità; ed è questo il suo vero nome. Non

potendo considerar Dio come la causa del male, Platone dà al male una causa che non rimonta a Dio, e l'attribuisce alla materia, come alla sua sorgente. Il male morale ha la sua origine nella libertà umana; e, come dice Platone nella Repubblica, ciascuno è risponsabile della sua scelta; Dio è innocente. Ma per ispiegare il male fisico egli si era indotto ad ammettere, che nella sua lotta contro la materia, Dio incontra talvolta degli ostacoli, che non può superare: così egli oppone la *necessità* all'Intelligenza, cioè la *materia a Dio*. Grazie al progresso di tutte le scienze, noi sappiamo oggi, che non vi è altra cosa, se non che la *Provvidenza*, e che la *necessità* non è: noi sappiamo, che l'Onnipotenza non può incontrare ostacoli; e che quando i suoi disegni ci sfuggono, e che non possiamo penetrare le sue leggi, noi parliamo dell'ignoranza umana, e non della Materia e della Necessità, Dei ciechi che i saggi del paganesimo ammettevano. Non vi è altro, se non che Dio; nè vi sono altre forze, se non che la sua, e quelle che vengono dalla sua (1). »

Il frammento trascritto fa conoscer chiaramente la dottrina di Platone su la materia prima, e le differenze essenziali che vi sono fra questa dottrina, e quella del monoteismo puro.

(1) Études sur la Théodicée de Platon et d'Aristote, par Jules Simon, pag. 203 à 505.

CAPITOLO TERZO

Continuazione dell'esame della dottrina platonica relativamente alla creazione.

§ 43. La materia, secondo ciò che antecedentemente abbiamo detto, è da Platone riguardata come priva di qualunque estensione e di qualunque qualità; ad essa può benissimo adattarsi la definizione, che gli Aristotelici han dato della materia prima di Aristotile: *est neque quid, neque quale, neque quantum.* Ascoltiamo Cicerone: « Sotto il nome e l'autorità di Platone, genio veramente universale, abbondante, e nelle sue composizioni sempre vario, si formò un corpo di Filosofia *unico nel fondo, sebbene distinto sotto il nome di Accademici, e di Peripatetici, di accordo nella realtà delle cose, sebbene differenti nella denominazione* . . . . Coloro che si trovarono sotto la disciplina di Aristotile furono chiamati Peripatetici, cioè *Passeggianti*, perchè eglino tenevano le loro conferenze nel *Liceo* (giardino o casa di campagna a due passi di Atene, ove i viali di alberi invitavano alla passeggiata ed alla meditazione), passeggiando nel mentre che gli altri continuarono le loro nell'*Accademia* (altro luogo presso a poco simile al precedente, che avendo appartenuto, dicesi, a un certo *Accademo*, conservò il nome di Accademia) « ove Platone gli aveva stabiliti, e ricevettero il loro nome dal luogo stesso ove tenevano le conferenze; ma gli uni e gli altri, egualmente ripieni della fecondità del loro maestro, composero una certa forma di dottrina, piena ed estesa. *Sed*

utrique Platonis ubertate completi, certam quandam disciplinae formulam composuerunt: et eam quidem plenam ac refertam . . . . nihil enim inter peripateticos et illam veterem Academiam differebat. Abundantia quadam ingenii praestabat, ut mihi videtur, quidem Aristoteles: sed idem fons erat utrisque (1). »

L'Orator filosofo, dopo d'avere stabilito in generale l'uniformità della dottrina delle due Scuole di Platone e di Aristotile, cioè del maestro e del discepolo, scende a mostrare l'uniforme pensamento delle stesse riguardo alla materia prima, e scrive nel modo seguente: « De natura autem ita dicebant, ut eam dividerent in res duas, ut altera esset efficiens, altera autem, quasi huic se praebens, ea ex qua efficeretur aliquid. In eo quod efficeret, vim esse censebant: in eo autem quod efficeretur, *materiam quamdam*: in utroque tamen utrumque: neque enim materiam ipsam cohaerere potuisse, si nulla vi contineretur, *neque vim sine aliqua materia:* Nihil est enim, quod non alicubi esse cogatur. Sed quod ex utroque; *id jam corpus* et quasi *qualitatem* quamdam nominabant. . . . *Qualitates* appellavi quas Ποιότητας Graeci vocant.

« Earum igitur qualitatum sunt aliae Principes, aliae ex iis ortae: Principes sunt unius modi et simplices: ex iis autem ortae, et quasi variae sunt et quasi multiformes. Itaque aer, et ignis, et aqua et terra prima sunt: ex iis autem ortae animantium formae, earumque rerum, quae gignuntur e terra. Ergo illa initia, et, ut è graeco vertam, *Elementa* dicuntur: e quibus aer et ignis movendi vim habent et ef-

(1) Cic. Acad., lib. I, c. IV.

ficiendi; reliquae partes, accipiendi, et quasi patiendi; aquam dico et terram. Quintum genus, e quo essent astra mentesque, singulare, eorumque quatuor quae supra dixi, dissimile Aristoteles quiddam esse rebatur. *Sed subjectum putant omnibus sine ulla specie: atque carentem omni illa qualitate materiam quamdam ex qua omnia expressa et efficta sint, quae omnia accipere possit omnibusque modis mutari, atque ex omni parte* (1). »

Cicerone dice dunque, che gli Accademici, ed i Peripatetici seguivano uniformemente lo stesso insegnamento di Platone su la materia: Che eglino insegnavano, che la materia non è alcuno degli elementi, nè il fuoco, nè l'aria, nè l'acqua, nè la terra, nè l'altro elemento ammesso da Aristotile, dissimile da' quattro enunciati, dal quale erano fatti gli astri e le intelligenze; Che questa materia non è nè un motore come il fuoco e l'aere, nè un mosso come l'acqua e la terra, altrimenti avrebbe le qualità di questi elementi. Ma se non è nè un motore, nè un mosso, essa è priva di moto; di più è priva di estensione; poichè essa, secondo Cicerone, non può per sè stessa avere alcuna coerenza: essa è dunque la nozione vaga e perfettamente indeterminata di soggetto, sul quale si è esercitata, secondo Platone, l'azione della causa efficiente per formare il mondo.

E qui si dee notare il fondamento dell'errore degli antichi pagani, che credevano impossibile la creazione delle sostanze: eglino vedevano (almeno quelli che ammettevano la nascita del mondo) che le cose visibili presentando la contingenza dovevano esser fatte da

(1) Cic., ibid., c. VII et VIII.

una causa; ma credendo impossibile l' azione di una causa, senza l' esistenza di un soggetto sul quale l'azione potesse esercitarsi, furono costretti di associare alla causa efficiente il soggetto indeterminato, che chiamarono materia, ὑλη, *sylva*, e che distinsero dal corpo, σῶμα.

§ 44. Ma la dottrina di Platone su la materia sembra differire in un punto essenziale da quella di Aristotile; e per tal differenza presenta delle gravi difficoltà. Platone non solamente ha ammesso l'eternità della materia, ma eziandio l' eternità di un moto disordinato nella materia. Ma se la materia è priva di qualunque qualità, se ella è, per parlare col linguaggio peripatetico, *neque quid, neque quale, neque quantum*, come si può attribuirle un moto disordinato?

Plutarco pretende che Platone ha ammeso un'anima eterna, ed ingenerata malefica nella materia; che quest'anima era la causa del moto disordinato, da cui Platone asserisce, che la materia era agitata prima che Dio si fosse accinto alla formazione del mondo; che Dio volendo fare un mondo ordinato, cercò di frenare l' impeto disordinato dell' anima della materia, aggiungendo a quest' anima malefica una parte della divina natura; e formando così con parte dell' anima malefica, e con una parte della divina natura l' *Anima del mondo*, fece sì, che quest' anima del mondo fosse la causa del moto regolare de' Cieli, e dell' ordine dell' universo; ma siccome niuna parte dell' anima del mondo è sincera, cioè solamente buona; poichè la parte divina è sempre mescolata colla parte dell' anima malefica; così avviene che nascono i mali nel mondo.

Gli storici della Filosofia son divisi in questa critica quistione: alcuni sostengono, che Plutarco ha esposto esattamente il pensiere di Platone; alcuni altri pensano il contrario: fra i primi si dee annoverare Moshemio nelle sue Note al Sistema intellettuale di Cudworth: fra i secondi, oltre di Cudworth stesso, si dee annoverare Brukero: questi pretende, che il moto disordinato, da cui, secondo Platone, era agitata la materia, non era mica l'effetto dell'anima della materia, ma uno sforzo naturale della stessa materia, contrario alle operazioni ed a' moti della causa razionale e buona. « Concedendum quidem omnino est, (così Brukero), Platonem praeter naturalem inertiam, quae materiae propria est, conatum quoque naturalem operationibus et motui causae rationalis atque bonae contrarium, motumque aliquem malum, brutum, et inordinatum, ei tribuisse, verum eum e materiae natura distinxisse nullis verborum Platonis testimoniis hactenus evictum deprehendimus, et toti quoque systematis Platonici nexui contrarium videtur (1). »

Ma parmi che il giudizio del dotto storico della Filosofia or ora citato, su la dottrina Platonica, sia contraddittorio. Egli conviene che la materia, secondo Platone, non è grave, nè leggiera, e che è priva di qualunque qualità; ed egli cita a tal proposito un bel passo di Stobeo, autore greco del quarto o del quinto secolo, il quale è il seguente: « Materiam quidem corpoream esse, sed non corpus; negari autem corpus esse materiam, non tam quod intervallis corporeis careat (idest longa, lata, profunda sit) quam quod aliis

(1) Op. cit., vol. 1, pag. 686.

quoque multis ad corpus pertinentibus per se destituatur, ut figura, colore, gravitate, levitate, et *omni denique qualitate et quantitate; nam si haec haberet inter quanta et qualia referretur.* Nunc his cum per se careat, ut corpus non est, ita corpoream dici, quod omnibus qualitatibus, tanquam speculum subjiciatur. (Eclog. phys., c. XIV, p. 29) (1). »

Ora se la materia, oltre della naturale inerzia, ha pure un moto disordinato col quale si oppone all'azione della causa razionale, e che è il principio del male nell'universo; essa può benissimo definirsi: *un soggetto inerte, cioè resistente a qualunque cambiamento ; e che si muove disordinatamente e produce il male nell'universo.* Ora questa definizione affermativa della materia è in evidente contraddizione colla definizione negativa della materia stessa, la quale riguarda la materia come perfettamente indifferente a ricevere qualunque forma, e come assolutamente priva di quale che siasi qualità. La materia, secondo Platone, è meno del vôto, poichè questo è un'estensione: ora niuno concepisce nel vôto l'inerzia, ed un moto quale che siasi.

È poi falso, come proverò or ora, che la nozione dataci da Brukero della materia di Platone sia conforme a tutto il sistema platonico.

§ 45. Platone, nel Timeo, spiega la formazione dell'Anima del mondo nel modo seguente: « Dio fece l'anima superiore al corpo, tanto in età che in virtù, acciò ella sapesse comandargli, e divenire sua signora. Ecco di che, e come egli la fece: *Con la sostanza in-*

(1) Brukero, op. cit., loco cit., pag. 684.

divisibile e sempre la stessa, e con la sostanza divisibile, e corporale, compose una terza specie di sostanza intermedia fra la natura di ciò che è lo stesso, e quella di ciò che è diverso, e la stabilì nel mezzo del divisibile e dell' indivisibile.

« Di queste tre sostanze ne fece un sol tutto, combinando violentemente la natura intrattabile di ciò che è diverso con ciò che è lo stesso; e dopo che mescolò insieme il divisibile e l' indivisibile colla sostanza intermedia, e che di tutte e tre queste cose ne formò un tutto unico, divise questo tutto in altrettante parti, in quante era convenevole; e così ciascuna si trovò contenere dello stesso e del diverso, e della sostanza intermedia. »

Io concepisco bene, che l' unione di due cose di diversa natura produce una cosa intermedia; ma io non comprendo affatto come ne nascano tre cose, se non che in questo modo, cioè prendendo una parte dell' una ed una parte dell' altra: allora ciò che rimane della prima, e ciò che rimane della seconda costituiscono due cose diverse; e ciò che si è formato con una parte della prima, e con una parte della seconda costituisce la sostanza intermedia. Ma non si comprende affatto, come si possa prendere una parte di ciò che è indivisibile. Si cerca qual'è *l'Indivisibile e lo Stesso*, che, mescolato col divisibile ed il diverso, costituisce l'Anima mondana? Brukero pensa, che sia il mondo *ideale*, l' insieme delle essenze, o dell' idee eterne ed immutabili, che Platone, come abbiamo veduto innanzi, riguarda come uno de' tre principii dell' universo visibile. Ma questa interpetrazione presenta delle gravi difficoltà. Secondo Platone il mondo visibile è

un *animale*, il quale è l' immagine dell' *eterno animale*. Questo eterno animale è appunto il mondo ideale, l' insieme delle idee eterne: ora se questo eterno animale fa parte dell' Anima del mondo, e per conseguenza dell' animale visibile, che è il mondo visibile; certamente non può dirsi che l' animale visibile sia l' immagine dell' animale invisibile ed eterno.

Che Platone abbia riguardato nel modo che ho detto il mondo ideale è chiaro dal seguente passo del Timeo: « Dio, volendo fare il mondo simile a ciò che vi è di più bello e più perfetto fra le cose intelligibili, ne fece un animale visibile uno, e che racchiude in lui tutti gli altri animali, come essendo della stessa sua natura. L' Autore ed il Padre del mondo vedendo questa *immagine delli dei eterni* in moto e vivente, si rallegrò, e nella sua gioja pensò di renderla ancora più simile al suo modello; *e questo essendo un' Animale eterno*, egli cercò di dare all' universo tutta la perfezione possibile. »

Inoltre Platone, nel Dialogo il *Parmenide*, sembra distinguere, come vedremo in altro luogo, le *idee* in sè eterne, immutabili, dalle *idee partecipate*, o dalle *partecipazioni* delle idee eterne. Queste idee partecipate e non mica le idee eterne sono *le forme* impresse nel mondo visibile. Ciò è in un' evidente contraddizione colla dottrina della formazione dell' *Anima mondana*.

§ 46. Si son mosse dagli storici della filosofia varie quistioni su le idee platoniche. Considerando le idee relativamente all' oggetto che ci occupa, cioè alla dottrina della creazione delle sostanze, le quistioni possono ridursi alle seguenti: 1. Si cerca se le idee pla-

toniche sono sostanze separate da Dio, o pure sono esistenti in Dio stesso; 2. Si cerca se sono *principii intrinseci*, o pure *estrinseci* dell'universo visibile.

Alcuni riguardano queste idee come residenti nella suprema intelligenza, cioè in Dio: eglino le riguardano insieme come principii *intrinseci* dell'universo visibile. Questa opinione è combattuta dalle seguenti obbiezioni: 1. Dal Dialogo il *Parmenide*, e dal *Sofista* da' quali apparisce, che Platone ha distinto e separato le *idee partecipate*, che sono nel mondo, dalle idee in sè archetipe, eterne, immutabili del mondo intelligibile. 2. Questa opinione identifica la dottrina di Platone relativa al Dio supremo, col Dio degli stoici; in conseguenza è contraria alla dottrina esposta nel Timeo, nella quale il Dio supremo non è mica l'Anima del mondo; ma è fuori ed al di sopra del mondo; e siccome nella dottrina Stoica, che appresso spiegheremo ampiamente, non vi è cosa che sia migliore del mondo, così, pel contrario, nella dottrina Platonica il mondo non è mica la cosa migliore delle cose esistenti; poichè il Dio Supremo Dio, *ingenerato*, è migliore del mondo, che è il *Dio generato*.

Brukero pretende, 1. Che le idee platoniche sono sostanze separate da Dio; e che, in conseguenza, il mondo *intelligibile* o ideale è un principio separato dal Dio Supremo; 2. Che questo mondo ideale è un' emanazione del Sommo Dio; 3. Che una parte di questo mondo ideale fu commescolata alla materia, e così fu formata l'Anima mondana.

Da questa esposizione di Brukero segue, 1. *Che le idee platoniche sono principii intrinseci*, non mica

estrinseci del mondo visibile; 2. Che l'Anima mondana di Platone è differente dall'Anima mondana degli Stoici. « Quo simul intelligimus, abesse haec a sensu stoico, quando Plato Deum animam mundi permeantem vocat; stoici enim formalem Dei naturam per universum diffusam statuebant; Plato animam mundi ex mundi intelligibilis et divini natura decerptam omnia penetrare docebat, hancque denuo se in materiae sinum, cum mundus conderetur, infudisse asserebat, eique ex dividuo sive materia aliquid tribuebat, quo et dignitate et natura et ordine reliquis facta est inferior (1). »

Questa esposizione della dottrina platonica su le idee sembra conforme a ciò che Platone dice nel Timeo, e particolarmente parlando della formazione dell'*Anima mondana*; ma in quanto riguarda le idee come principii *intrinseci* dell'universo visibile sembra evidentemente in contraddizione, come ho detto, colla dottrina su lo stesso oggetto contenuta nel Timeo stesso e ne' Dialoghi *il Parmenide* ed il *Sofista*, ne' quali chiaramente si distinguono le idee in sè eterne, immutabili dalle *idee partecipate*, o dalle *partecipazioni delle idee*, insegnandosi che le seconde, non già le prime, sono *principii intrinseci* del mondo visibile.

Vi è su l'oggetto di cui ora parliamo un' altra opinione degli storici della Filosofia; e secondo questa opinione, sia che le idee si riguardino come sostanze separate, sia che si riguardino come residenti nella suprema intelligenza, esse non sono *principii intrinseci*, ma *estrinseci* del mondo visibile. Seneca espone

(1) Ib., pag. 702.

nel modo or ora enunciato la dottrina platonica. Gli Stoici, egli dice, ammettono due soli principii nella natura, dai quali si fanno le cose tutte, cioè la *Causa*, e la *Materia*. La Materia è inerte e capace di ricevere tutte le forme. La *Causa* forma della materia varie opere. Aristotile pone quattro cause, la *Materia*, la *Forma*, l'*Artefice*, ed il *Fine*, propositum. A queste quattro cause Platone ne aggiunse una quinta, cioè l'*Idea*, la quale è il modello a cui guardando l'Artefice ha fatto ciò che egli ha fatto. Nulla importa, se questo modello sia interno all'Artefice, o pure esterno. Questi *esemplari* delle cose Dio li ha in sè stesso, e questi esemplari son quelli che Platone chiama *idee immortali, immutabili, infatigabili*; perciò gli uomini periscono, ma l'umanità sussiste. Cinque cause ha dunque il mondo, secondo Platone, cioè l'*Artefice, la Materia, la Forma, l'Idea, il Fine*: « His (causis) quintam Plato adiicit, *exemplar*, quam ipse *Ideam* vocat; hoc est enim, ad quod respiciens artifex, id quod destinabat effecit. *Nihil autem ad rem pertinet, utrum foris habeat exemplar, ad quod referat oculos, an intus, sibi ipse concepit, et posuit.* Haec exemplaria rerum omnium Deus intra se habet; numerosque universorum quae agenda sunt, et modos mente complexus est: plenus his figuris est, quas Plato ideas appellat immortales, immutabiles, infatigabiles. Itaque homines quidem pereunt; *ipsa autem humanitas, ad quam homo effingitur, permanet; et hominibus laborantibus intereuntibus, illa nihil patitur* . . . Tanquam in statua id ex quo, aes est, id a quo, artifex est; *id in quo, forma est, quae aptatur illi; id ad quod exemplar est, quod imitatur is qui facit*; id

propter quod, facientis propositum est; id quod ex istis est, ipsa status est. Haec omnia mundus quoque, ut ait Plato, habet: Facientem; hic Deus est: ex quo fit; haec Materia est: Formam; hic est habitus et ordo mundi quem videmus: Exemplar, scilicet ad quod Deus hanc magnitudinem operis pulcherrimi fecit: Propositum, propter quod fecit (1). »

Questa interpretazione della dottrina platonica, relativamente alla quistione, se le idee sono *principj intrinseci*, oppure *estrinseci* del mondo, sebbene sia uniforme, come ho detto, a quella esposta ne' due citati Dialoghi, il *Sofista* ed il *Parmenide*, non è conciliabile con la dottrina dell' origine dell'*Anima mondana* spiegata nel Timeo.

Gli autori moderni del Compendio della Storia della Filosofia scrivono su l' oggetto ciò che segue: « Se egli è chiaro che la nozione dell'Anima del mondo è la chiave della cosmologia di Platone, non è men vero che questa nozione stessa è molto oscura per noi. L'Anima del mondo è prodotta o improdotta? Se è improdotta, dee dunque esservi fra Dio e la materia un terzo principio eterno, nel quale il Variabile e l'Invariabile, il Finito e l' Infinito sieno esistenti. Ma, ciò supposto, perchè non sarebbe stato possibile che queste due cose sieno state coesistenti in Dio? Ed in questo caso, in vece del dualismo primitivo, ammesso da Platone, si va all' idea pitagorica, secondo la quale tutto è sortito, anche la materia, dall' unità sostanziale, dalla monade infinita. Che se l'anima del mondo, come alcuni passi di Platone sembrano indicarlo, è stata

(1) Seneca, epist. 55.

prodotta da Dio, che ne ha fatto un composto di qualità divine e di qualità materiali, allora Dio ha potuto operare primitivamente e senza alcun mezzo sul principio materiale; ed in questo secondo caso non è forse difficile di concepire su qual principio Platone ha potuto appoggiarsi per concludere la necessità di questa sostanza mezzana? Per salvare, in parte almeno, queste difficoltà, si può dire che Platone non ha ammesso l'Anima del mondo come una essenza necessaria, acciò l'azione di Dio su la materia fosse possibile, ma solamente come un risultamento necessario di quest'azione, cioè, *che per l'azione di Dio su la materia, l'indivisibile ed il divisibile, l'invariabile ed il variabile, le idee archetipe ed il principio informe mescolandosi in alcuni gradi, ne risulta quella sostanza mezzana, che partecipa dell'uno e dell'altro.* » (pag. 121 e 122).

§ 47. Tanto gli antichi che i moderni, ed anche i più grandi ammiratori di Platone hanno riconosciuto l'oscurità e la contraddizione delle dottrine che regna ne' suoi scritti. Cicerone, che conobbe assai bene il pregiudizio dell'autorità in filosofia, sembra, parlando di Platone, di avere ubbidito a questo pregiudizio. Egli, trattando della natura dell'Anima, nella prima delle Tusculane, si fa dire dal suo interlocutore: Io so quanto voi stimate Platone; io lo trovo ammirabile nella vostra bocca, *ed amo meglio ingannarmi con lui che di ragionar giusto con gli altri.* Cicerone risponde: *Io ve ne lodo, e per parte mia amo ancora traviarmi con una tal guida.*

Ora Cicerone, che aveva concepito per Platone la più alta ammirazione, confessa l'oscurità e la contrad-

dizione che presentano i suoi scritti. Egli, che aveva tradotto il Timeo, riconosce l'oscurità di questo dialogo. « Rerum obscuritas, non verborum, facit ut non intelligatur oratio, qualis est in Timaeo Platonis. » (De fin., lib. 2, c. v). Egli rimprovera, per la bocca di Vellejo Epicureo, a Platone la contraddizione che si trova fra le sue dottrine: « Jam de Platonis incostantia longum est dicere; qui in Timaeo Patrem hujus mundi nominari neget posse: in Legum autem libris quid sit omnino Deus inquiri oportere non censet. Idem et in Timaeo dicit et in Legibus, et mundum Deum esse, et coelum, et astra, et terram, et animos, et eos quos majorum institutis accepimus: Quae per se sunt falsa perspicue et inter sese vehementer repugnatia (1). »

Sesto Empirico parla particolarmente dell'inintelligibilità del luogo del Timeo relativo alla formazione dell'Anima mondana: « Ubi enim est ex superciliosis Grammaticis qui Heraclitum possit intelligere, vel Platonem assequi, qui dicit: *Ex individua, et quae semper similiter et eodem modo se habet essentia, et ex ea quae est in corporibus dividua, tertiam ex utrisque speciem constituit essentiae, nempe et naturae ejus quod est idem, et naturae ejus quod est alterum*; et quae deinceps sequuntur in contextu dictionis: quae quidem omnes Platonis interpretes silentio praeterierunt (2). »

Fabrizio fa su questo luogo di Sesto la seguente annotazione: « Locum tangit celebrem e Platonis Timaeo, ubi de harmonica ratione mundi sequuntur ea,

(1) De Nat. Deor., lib. 1, c. xiii.
(2) Adv. Math., lib. 1, § 301, pag. 283.

quae locum itidem proverbio dedere quo usus est Cicero, VII, 13. Epist. ad Atticum, ut *numeris platonicis* nihil dicatur esse obscurius. Illis explanandis utut Platonis interpretes supersedisse Sextus omnes affirmat, conferre tamen licet quae disputant ad Platonis Timaeum, Proclus, lib. 3, p. 193 seq.; et Chalcidius, p. 99 seq. Plutarchus Περὶ τῆς ἐν τιμαίῳ ψυχογονίας, tum Macrobius 11, 2, in Somnium Scipionis; Theosmyrnaeus, De Mathematicis in Platone, p. 151 seq. Io. Philoponus, XIII, 18, De Mundi aeternitate; Honorius Augustodunensis, lib. 1, De Imagine Mundi, c. 81 et 83, atque e recentioribus imprimis Jo. Keplerus, ingenioso De Harmonia Mundi Opere, et Jo. Baptista Ricciolus, lib. VI Almagesti novi, c. 7. »

§ 18. Platone, nella spiegazione della formazione del mondo, parte da' seguenti principj: 1. La creazione delle sostanze è impossibile; 2. Vi è una materia eterna ed informe, ma capace di ricever tutte le forme; 3. Queste forme che riceve la materia sono sostanze; 4. Vi sono l'essenze eterne, o le idee eterne ed immutabili. Inoltre questo Filosofo, per ispiegar l'origine dell'universo, ebbe ricorso al paragone degli artefici che fanno le opere dell'arte: la materia su la quale questi artefici lavorano fu per Platone la materia prima informe dell'universo; la forma, che eglino danno alla loro materia, furono per Platone le diverse forme che Dio dà alla materia mondana; il modello, che gli artefici hanno presente nel fare le loro opere fu per Platone il mondo ideale, furono le idee eterne, immutabili, immobili.

È importante di osservare le differenze essenziali che si trovano fra l'esempio delle opere dell'arte e la

formazione dell'universo secondo Platone. Queste differenze possono ridursi alle seguenti: 1. Il modello che guida l'artefice, e che può esser esistente o solamente nel pensiere dell'artefice, o pure esser formato da lui fuori del suo pensiere; questo modello, io dico, non può giammai identificarsi con la forma che l'artefice imprime alla sua opera, tenendo presente il modello; il modello platonico eterno, al contrario, può identificarsi con la forma della materia, e Platone sembra averlo identificato, parlando della formazione dell'Anima mondana.

2. La forma, che l'artefice dona alla materia su la quale egli lavora, può essere una semplice modificazione, e può essere ancora una sostanza: è una modificazione nell'esempio di uno scultore che riduce un pezzo di marmo in una statua d'uomo; è una sostanza in un pittore che riduce una tela nuda nel ritratto di un uomo, trasportando e combinando nella tela le diverse materie de' colori, che sono altrove. La forma platonica, al contrario, è sempre una sostanza: essa è la stessa della *forma sostanziale* di Aristotile.

Quando l'artefice modifica semplicemente la materia, egli è creatore della forma, la quale non era esistente pria di essere stata prodotta dall'artefice medesimo; ma quando l'artefice fa il ritratto su la tela nuda, la materia gli è data, egli non può crearla. Le forme platoniche essendo sostanze, e non ammettendo questo Filosofo, come niun altro filosofo pagano, la creazione delle sostanze, egli è obbligato di trasportare nella materia le sue idee eterne, come il pittore che trasporta su la tela nuda le materie de' colori. Quando poi il Filosofo di Atene tiene presente l'esem-

pio dello scultore che produce e crea una forma sul marmo, egli distingue le forme della materia dalle idee eterne; e così, contro la sua intenzione, e senza accorgersi, ammette implicitamente la creazione delle sostanze, o delle *forme sostanziali.*

Il signor *Jules-Simon,* parlando delle difficoltà che s'incontrano nella dottrina platonica su l'origine dell' universo, per conciliare Platone con Platone stesso, fa molte osservazioni. Credo utile di trascriverne alcune: « L'Architetto del mondo dispone i materiali, li lavora e non li crea. Se la materia non contiene l'*essenza,* e che Dio non possa produrla, è necessario che vi sia un terzo principio, il principio dell'essenze (delle forme); questo principio sono le idee. Ove e come sono le idee? nel mondo, ed in ciascuna cosa sensibile? No, perchè esse sono de' puri intelligibili, e non ve ne ha che una per ciascun genere (Si noti che questa è la dottrina del Parmenide, cioè, che non vi è che una idea per ciascun genere). Se l'essenza, che il δημιουργός dona alla materia, quando egli la lavora è esistente in virtù delle idee, ciò rende conto della sua origine, ma non dice ciò che ella è. L'essenza individuale è forse un quarto principio mezzano fra la materia e l'idea? Queste essenze individuali sono esse de' prodotti dell' essenze propriamente dette, o sono parti di queste essenze? Dire che esse sono simili all'essenze propriamente dette, è indicare un rapporto che non istrascina alcuna filiazione: queste quistioni sono molto spinose, e di qualunque maniera che i platonici le risolvano, sarà loro difficile di evitare le obbiezioni. Ammettere un quarto principio, quello delle essenze individuali, sarebbe questo, in verità, la solu-

zione la più chiara; ma Platone è sì lontano di avervi pensato, che questa opinione è opposta al suo sistema. Ella renderebbe le idee inutili. Fa d'uopo dunque che Platone abbia preso alla lettera i termini di cui si serve, e che Dio, formando il mondo secondo le idee, produca l'essenze individuali. Ciò è *creare;* ma Platone, se oso dirlo, non se n'è accorto. Il pittore che riproduce un modello non crea; ed egli ha, come il Dio di Platone, una materia, la sua tela, ed un modello che imita; ma Platone, che segue questa analogia, non vede che il pittore ha qualche cosa di più delle forme che ha il suo Dio, cioè dell'essenze che egli prende altrove, per porle su la tela, e per rendere per loro mezzo e col loro soccorso questa tela simile all'oggetto che copia. Queste essenze individuali, che il pittore sostituisce ad altre, che egli prende da un luogo per trasportarle altrove, gli sono ugualmente necessarie come gli è necessario il modello, e differiscono da questo sebbene gli rassomiglino. Ove il Dio di Platone prenderà egli tali essenze? Non può prenderle nella materia, nè nelle idee, nè in sè stesso, purchè non sia creatore. L'analogia dell'artista, alla quale Platone ricorre, non è dunque un'analogia completa; essa non è, come dice Aristotile, che una immagine, una metafora poetica (1). »

§ 49. Si è disputato nell'Antichità, *se gli universali sono esistenti avanti la cosa, nella cosa, o dopo la cosa.* Secondo alcuni Platone, come abbiamo detto, ammetteva le idee separate dalla Suprema Intelligenza: queste idee platoniche erano gli *universali*

(1) Op. cit., pag. 79 a 81.

esistenti avanti la cosa; cioè i generi e le specie esistenti nell'eternità, e che costituivano il *Mondo ideale* o *intelligibile*, o l'*Eterno Animale*; e che erano anche da lui chiamati, nel Timeo, *Dei eterni*.

Aristotile ha combattuto le idee platoniche, ed ha negato l'esistenza degli universali separati, o *avanti la cosa*; ma sarebbe un errore l'asserire che il Filosofo di Stagira abbia negato generalmente l'esistenza degli universali: egli ha negato l'esistenza degli universali separati; ma ha ammesso l'universale nell'individuo, come una realtà distinta, sebbene non separata dalle determinazioni individuali. La materia prima di Aristotile è un universale; e sebbene la materia non sia stata giammai esistente senza la *forma*, nondimeno la materia è distinta dalla forma, la quale è esistente necessariamente nella materia, e non può esser esistente che nella materia. Platone ammise l'universale avanti la cosa, nella cosa, e dopo la cosa, cioè nello spirito umano. Aristotile negò l'universale avanti la cosa, ma l'ammise nella cosa e dopo la cosa, cioè nello spirito umano.

Questa è la dottrina di questi due gran genii dell'antichità, Platone ed Aristotile, su gli universali. È necessario conoscerla per poter conoscere la loro dottrina su l'origine e la costituzione dell'universo.

Nell'universo non solamente i due citati Filosofi ammisero i generi e le specie, ma eziandio gl'individui. Ora si domanda: Come la specie infima diviene *individuo?* Gli Scolastici, che seguivano Aristotile, hanno molto disputato sul *principio dell'individuazione*. Partendo essi dalla nozione universalissima dell'ente, non potevano giungere alla nozione dell'in-

dividuo, se non che aggiungendo concetto a concetto; e siccome credettero che quest' ordine logico e sintetico di classificazione corrisponder dovesse esattamente alla genesi dell' essere reale, così insegnarono che il genere divenisse specie per l'aggiunzione di una qualche entità a quella del genere; e che la specie divenisse individuo per l' aggiunzione di qualche entità a quella della specie: a quest' ultima entità diedero il nome di *principio d' individuazione.* Eglino ammisero, in conseguenza, che molte forme sostanziali possono esser esistenti in una sola e medesima materia; che nell' uomo, per esempio, sono riunite la forma del corpo, quella della vita, quella dell' animale, quella finalmente del corpo umano: a tutte queste entità aggiungendosi quella del principio *dell' individuazione* si aveva l' individuo.

Tale sembra essere la dottrina di Aristotile su la formazione degl'individui; e tale sembra essere ancora quella di Platone. Questo Filosofo, nel *Teateto*, riguarda l' anima individuale come un' *idea*; e nel *Fedro* dice, che ciò che è Socrate, ciò che è Simmia, è differente da ciò che è comune a tutti e due.

Le forme sostanziali di Aristotile sono eterne, come è eterna la materia, e come è, secondo lui, eterno il mondo. Ma può dirsi lo stesso relativamente a Platone? Abbiamo detto che Platone alcune volte riguarda le idee come principj intrinseci dell' universo, altre volte, distinguendo le idee eterne dalle *idee partecipate*, o sia *dalle partecipazioni delle idee*, riguarda le idee eterne come principj estrinseci: in questa seconda ipotesi le forme di Platone nella materia non sono eterne, ma prodotte: ora non si comprende af-

fatto nel sistema platonico, che uniformemente all'antichità pagana non ha ammesso la creazione delle sostanze, non si comprende, io dico, in alcun modo la produzione di queste forme nella materia.

§ 50. Abbiam osservato che, nello stesso Dialogo il *Timeo*, Platone sembra in alcuni luoghi riguardare le idee come *principj estrinseci*, ed in alcuni altri come *principj intrinseci*. Quando egli dice che il mondo è un animale simile all'Eterno animale, sembra indicare che le idee eterne sieno fuori del mondo; quando poi spiega la formazione dell'anima mondana sembra denotare che le idee eterne entrino come principj costitutivi nell'universo sensibile. Abbiamo eziandio detto che, ne' due Dialoghi il *Sofista* ed il *Parmenide*, Platone riguarda le idee eterne come principj estrinseci dell'universo. È utile di far conoscere, per quanto mi è possibile, la dottrina e lo scopo cui tendono questi due Dialoghi.

Platone, ne' due Dialoghi citati, vuol combattere l'*Eleatismo*. Risaliamo all'origine di questo sistema.

Nel § 32 abbiamo notato che col principio: *Niente si fa dal niente*, i filosofi della scuola Jonica insegnavano: *Niuna sostanza può avere un incominciamento della sua esistenza; ma le sole modificazioni possono avere un incominciamento della loro esistenza*. Questi filosofi supponevano una materia primitiva, la quale, essendo dotata di un moto che le è essenziale, o pure che le era impresso da una causa intelligente, aveva prodotto l'universo. Queste ipotesi si risolve o nell'*ateismo* o nel *dualismo*.

Pitagora partì da un punto opposto a quello della scuola Jonica, e seguì un metodo inverso del metodo

empirico. Il principio delle cose fu per lui l'unità assoluta, che comprende tutto. Egli la denota col nome di *monade*, sinonimo dell'Essere principio o di Dio. La monade racchiude l'intelligenza, o lo spirito, e la materia, ma senza separazione, nè divisione. Queste cose son confuse nella unità assoluta della sostanza.

Dall'unità nasce il multiplo; ed il multiplo è l'universo, nel quale ciò che è in Dio nello stato di unità si produce nello stato di separazione e di moltiplicità. La materia, distaccandosi da Dio, diviene la *Dyade*. La Dyade emana dunque dalla monade. Questa ipotesi dell'origine dell'universo può chiamarsi il *sistema dell'emanazione*.

Nel sistema jonico si ammette la generazione delle modificazioni in un senso rigoroso; poichè la modificazione non è affatto esistente nella sostanza pria dell'incominciamento, ed è una vera creazione *ex nihilo sui*; ma nel sistema emanativo le cose generate si trovano pria della generazione nel principio da cui emanano.

Gli Eleatici cercarono di provare, contro i Jonici, che le modificazioni, essendo niente pria della generazione, non potevano giammai divenire esistenti; e ciò in forza del principio: *Niente si fa dal niente*. Eglino provarono eziandio, contro i Pitagorici, che nel sistema emanativo si ammetteva una contraddizione; poichè si poneva, *che l'unità diveniva pluralità. Ora l'uno non può essere che uno.*

L'*Ente*, o l'*Essere*, disse Parmenide, *è uno*. Ecco come si è formato questo pensamento. Noi abbiamo la nozione universalissima dell'*esistenza*. Chiamiamo l'*esistenza ente o essere*; e perciò poniamo che ab-

biamo la nozione universalissima dell' *ente*. Questa nozione, essendo universalissima, è, per conseguenza, semplicissima: Esprimiamo il semplice col vocabolo *uno*: rendiamo reale l'universale, o sia diamo la realtà a questa nozione astratta dell' Essere, ed avremo la proposizione che esprime il pensamento di Parmenide: *L' essere è uno*. « Si vede (dice un dotto Francese) che gli Eleatici avevano confuso la nozione astratta dell' Essere con la sua realtà oggettiva, ed avevano creduto poter concludere dall' una all' altra. Noi ci siamo attaccati a riportare le proprie espressioni di Parmenide perchè esse ci offrono della maniera la più sensibile, e, se si può dir così, in tutta la sua ingenuità questo grande errore, che pel corso de' secoli, sebbene sotto forme più sottili, ha fatto traviare un gran numero di metafisici, ed al quale lo stesso Cartesio non è mica sfuggito (1). »

L' opposto dell' ente è il *Non-ente*, cioè il *nulla*; in conseguenza non vi ha alcuna cosa fuori dell' *ente*. Quindi l' ente *è infinito*.

L' ente è ente: l' ente è tutto ciò che è, o sia *l'ente è infinito*. Tutte queste proposizioni sono identiche. *L' ente non è il non-ente; egli non è diverso da sè stesso: in lui non vi è passato, nè futuro: egli non è nel tempo: egli non è nello spazio*. Tutte queste proposizioni sono identiche negative.

L' ente non è causa di alcuna cosa, poichè questa cosa sarebbe diversa dall' ente: il che è impossibile: non può dunque esservi nè generazione, nè corruzione; in altri termini, non può esservi nè nascita, nè morte;

---

(1) Deg., Hist. comp., vol. 1, p. 168, 2. ediz.

ed ogni cambiamento è impossibile: il moto, in conseguenza, è una illusione. Nella nozione universalissima dell' ente non si trova mica il pensiere: intanto sembra che Parmenide abbia identificato l'ente col pensiere; egli in ciò non ha pensato con conseguenza: Plotino nel seguito negò che l' *Uno* sia intelligente.

§ 51. Vediamo ora come Platone ha combattuto ne' due Dialoghi il *Sofista* ed il *Parmenide* l'Eleatismo. È molto difficile il penetrare nel pensiere di Platone in questi Dialoghi; e sembra che gli storici della Filosofia non vi abbiano penetrato. Ecco come io ho concepito questa disputa Platonica contro l' Eleatismo. Parmenide, che ha reso la realtà oggettiva all'idea universalissima dell' *Esistenza* o dell' *Ente*, ha detto che noi non abbiamo alcun concetto, alcuna idea del *non-ente*, o del *niente*; e che, in conseguenza, il *non-ente* non può esprimersi. Platone ammise la realtà oggettiva dell' idea universale dell' Ente; ed in ciò convenne con Parmenide; ma egli ammise ancora la realtà oggettiva dell' idea universale del *Non-ente*; e di un gran numero di altre idee universali. Egli suppose la realtà del mondo sensibile; e pretese, che gli oggetti sensibili sono stati fatti secondo le idee eterne ed immutabili; ed in questo senso dice, che gli esseri sensibili sono tali e tali *per la partecipazione delle idee eterne ed immutabili*. Inoltre queste essenze eterne non sono solamente i modelli delle sostanze sensibili, ma eziandio delle relazioni logiche, che noi poniamo fra questi esseri sensibili. Platone dà l'oggettività a queste relazioni logiche, come a tutte le sue idee: egli pretende, che ciascun elemento del linguaggio esprima una realtà sussistente, e personifica

tutte quelle idee che comunemente i filosofi di oggi riguardano come delle semplici astrazioni, e forme soggettive del nostro pensiere; che il signor *Dumarsais* chiama *aggettivi metafisici*. Platone dice, che l'*identità*, *la diversità*, *la grandezza*, *la piccolezza*, ecc., che noi attribuiamo agli oggetti sensibili, sono tante partecipazioni dell' essenze eterne dell' *identità*, della *diversità*, della *grandezza*, della *piccolezza*, ecc. Egli fa parlar Socrate diretto a Zenone, nel principio del Parmenide, nel modo seguente: « Dimmi, non pensi tu, che è esistente in sè stessa un' idea della similitudine, ed un' altra contraria a questa della dissimilitudine; e che queste idee essendo esistenti, tu ed io, e tutto ciò che noi chiamiamo molti ne partecipiamo: che le cose le quali partecipano della similitudine divengano simili in tanto e per quanto ne partecipano, e dissimili quelle che partecipano della dissimilitudine, e simili e dissimili nello stesso tempo quelle che insieme partecipano delle due idee? Ora che tutto partecipi di queste due idee contrarie, e che questa doppia partecipazione renda le cose insieme simili e dissimili fra di esse, è forse questa una cosa sorprendente? Ma se mi si mostrasse la similitudine stessa che divien dissimile, e la dissimilitudine simile, ciò certamente mi sorprenderebbe. »

Platone distingue qui visibilmente l'*idea in sè* dalla *sua partecipazione*: l'idea in sè, modello degli oggetti sensibili, è eterna, immutabile, una; ma la partecipazione essendo negli oggetti sensibili, sembra di esser moltiplice; quindi le idee contrarie si escludono l' una l' altra; ma le *idee partecipate*, o *le partecipazioni di queste idee* non si escludono; e possono

stare insieme nello stesso individuo. Checchè ne sia della natura di questa partecipazione, su la quale Platone è oscurissimo, è certo che questo filosofo distingue le *idee in sè* dalle *idee partecipate*, o dalle *partecipazioni di queste idee*. « Provare (dice egli ancora) che l'unità in sè è pluralità, e la pluralità in sè unità, ciò mi sorprenderebbe, e così di tutto il resto: non bisognerebbe meno sorprendersi se si venisse a dimostrare, che i generi e le specie sono cose in sè stesse suscettibili delle loro contrarie; ma nulla vi sarebbe di sorprendente nel mostrare, che *io sono insieme uno e moltiplice*. Per provare che io son moltiplice basterebbe mostrare, che la parte della mia persona, che è a diritta, differisce da quella che è a sinistra; perchè sotto questo rapporto io partecipo, come mi sembra, della moltiplicità. E per provare, che io sono *uno*, si direbbe, che di sette uomini qui presenti io ne sono uno, di modo che partecipo ancora dell'unità. »

§ 52. Platone dunque, ne' due Dialoghi citati, combatte l'Eleatismo su queste supposizioni: 1. Su la sussistenza e su la realtà oggettiva non solamente dell'idea universale dell'ente, che gli Eleatici ammettevano, ma eziandio su la sussistenza e su la realtà oggettiva dell'idea del *Non-ente*, e di un grandissimo numero di altre idee universali; 2. su la realtà del mondo sensibile; 3. su la distinzione delle idee eterne dalle partecipazioni di queste idee.

Diamo un esempio de' ragionamenti platonici contenuti nel *Sofista*: *Il moto è esistente. Il riposo è esistente. Il moto è diverso dal riposo. Il riposo è diverso dal moto. Il moto è identico con sè stesso. Il*

riposo è identico con sè stesso. Platone trova in tutte queste preposizioni espresse le seguenti idee: 1. Quella del moto; 2. quella del riposo; 3. quella dell'ente; 4. quella del non-ente; 5. quella dell'identità; 6. quella della diversità. L'idea dell'ente si trova, poichè dicendosi: Il moto è esistente, il riposo è esistente; si dice, che il moto è ente, che il riposo è ente; ora l'idea del moto non può unirsi con quella del riposo; essendo impossibile, che il moto sia il riposo; ma l'idea dell'ente si associa con quella del moto, e con quella del riposo: vi sono dunque, dice Platone, degli universali che non possono affermarsi l'uno dell'altro, e vi sono degli universali che si affermano l'uno dell'altro. Il *non-ente* vi si trova ancora; poichè le idee del moto, e del riposo non sono identiche con quella dell'essere; altrimenti l'idea del moto sarebbe identica con quella del riposo: il che è assurdo: il moto è dunque diverso dall'Essere: il moto dunque sotto questo riguardo è non-essere.

Tale è la dialettica sottile del Sofista. Eccone alcuni passi: « Di tutti i generi, de'quali abbiamo parlato, i più grandi sono l'*essere*, il *riposo*, il *moto*. Noi abbiamo detto, che i due ultimi non possono essere mescolati l'uno coll'altro. Ma l'Essere può essere unito con tutti e due; poichè tutti e due sono. Così ciò fa tre, e ciascuno di questi tre è diverso dagli altri due, e lo stesso con sè stesso. Ma l'Identico ed il Diverso sono essi due generi differenti da questi tre? . . . Nè il moto, nè il riposo sono l'*identico* ed il *diverso*... Ma tutti e due partecipano dell'identico, e del diverso . . . . Ma forse dovremo noi considerare l'*essere* e l'*identico* come una stessa cosa? Ma se l'Essere e

l'identico non fanno che una sola cosa; quando diremo che il moto ed il riposo *sono*, noi diremo che tutti e due sono l'identico, per la ragione che sono; il che è una cosa impossibile.

« Egli bisogna considerare il *diverso* come la quinta delle idee che abbiamo scelte. E diremo che essa è sparsa in tutte le cose; perchè ciascuna è diversa da tutto il resto, non per la sua propria natura, ma perchè partecipa all'idea del diverso.

« Sosteniamo contro chiunque, che il moto è diverso dall'essere. Quindi è chiaro che il moto non è, e che esso è intanto che partecipa dell'Essere. Vi è dunque necessariamente del non-essere nel moto ed in tutti i generi; perchè la natura del *diverso*, sparsa in tutto, rendendo ciascuna cosa diversa dall'Essere, ne fa un non-essere; ed in questo senso abbiamo il diritto di dire, che tutto è non-essere, nel mentre che in un altro senso, intanto che tutto partecipa dell'Essere, si può dire, che tutto è Essere. Così in ciascuna idea vi è molto di Essere, ed infinitamente di non-essere . . . Per conseguenza quante cose vi sono differenti dall'Essere, altrettante volte l'Essere non è mica. Perchè non essendo l'Essere tutte queste cose; è esso stesso uno, ma non tutto il resto, il numero infinito. Non bisogna andare in collera per questa dottrina, poichè i generi sono suscettibili di essere associati gli uni agli altri.

« Bisogna forse sostenere arditamente, che il non-essere è realmente esistente, avendo la sua natura propria, e, come abbiamo veduto, che il grande è grande, che il bello è bello, che il non-grande è non-grande: nello stesso modo abbiamo dovuto e dobbiamo

ancora dire, che il non-essere è esistente nello stato di non-essere; e che esso è nel numero degli esseri come una delle loro specie? O pure, Teeteto, ci rimane ancora qualche dubbio su la sua esistenza? Theeteto. » Non ci rimane alcun dubbio. « Sai tu, che noi abbiamo oltrepassato la proibizione di Parmenide? Non ci dice egli forse: *Tu non comprenderai giammai, che ciò che non è sia. Allontana il tuo pensiere da questa ricerca?* Noi non abbiamo solamente dimostrato, che il non-essere è; abbiamo ancora fatto vedere quale è l'idea del non-essere; perchè dopo d'aver dimostrato, che il diverso esiste, e che esso è diviso fra tutti gli esseri paragonati gli uni agli altri, abbiamo osato dire, che ciascuna delle sue parti, nella sua opposizione all'Essere, è realmente un non-essere. » Se si dicesse: *l'Essere è non-essere* si enuncierebbe una contraddizione evidente ne' termini; ma il dire, che ogni individuo partecipa dell'Essere, e del non-essere; e che perciò il non-essere si trova in tutte le cose, ciò non è mica una contraddizione. L'idea dell'individuo è simile coll'idea universale dell'Essere; ma contiene qualche cosa di più che non si contiene nell'idea universale dell'Essere; essa è un'idea complessa; laddove l'idea dell'Essere è semplice; perciò ciascun individuo è insieme identico, e diverso dell'Essere; ma sotto diversi riguardi. Più, ogn' individuo è limitato, e come limitato vi ha in lui delle privazioni, il che vale quanto dire, nel linguaggio di Platone, che vi ha in ciascuna cosa molto di Essere ed infinitamente di non-essere. Ciò è il pensiere espresso da Leibnizio, *che il male metafisico è essenziale a qualunque creatura.*

Platone ha ben distinto tutti gli elementi dell'ordine logico: il suo errore è stato d'identificare l'ordine logico coll'ordine ontologico: quest'errore è continuato nel corso de' secoli posteriori a lui, ed esso vive ancora, ed esercita la sua influenza nell'odierna filosofia.

§ 53. Su le stesse supposizioni, Platone, nel Parmenide, combattè l'Eleatismo. *L'uno di Parmenide*, egli dice, *non è identico con un' altra cosa. Esso non è identico con sè stesso.* Questa proposizione segue dalla dottrina dell'Eleatismo e da quella delle idee combinate insieme: dicendo, *L'uno è identico con sè stesso* si pongono, secondo la dottrina platonica delle idee, due realtà, cioè l'*uno* e l'*identico con sè stesso;* cosa che avviene in qualunque proposizione, poichè il soggetto è una realtà distinta, secondo il sistema delle idee, da quella dell' attributo; ma l' Eleatismo suppone una sola realtà: non può dunque ammettere questa proposizione: *L' uno è identico con sè stesso.* Similmente non può dirsi: *L' uno è diverso da un' altra cosa; nè l' uno è diverso di sè stesso;* poichè contro la dottrina degli Eleatici si porrebbero due realtà, l' *unità*, e la *diversità*. Nello stesso modo Platone mostra, che non può dirsi dell' *uno* niuna di queste proposizioni: *L' uno è simile ad un' altra cosa. L' uno è dissimile di un' altra cosa. L' uno è simile a sè stesso. L' uno è dissimile a sè stesso. L'uno è eguale ad un' altra cosa. L'uno è eguale a sè stesso.*

« L' uno non sarà eguale nè a sè stesso, nè ad alcuna altra cosa. Similmente egli non sarà nè più grande, nè più piccolo di sè stesso nè di alcun' altra cosa. »

Inoltre l'uno non può essere nè più antico nè più giovane nè della stessa età di un' altra cosa. Egli non può essere ancora nè più antico, nè più giovane nè della stessa età di sè stesso. In tutte queste proposizioni vi entra o l' identità o la diversità; e perciò si pone la moltiplicità, la quale è in contraddizione coll' unità dell' Eleatismo.

Da ciò Platone deduce, « Ma se tale è la natura dell' uno, egli non può essere nel tempo: e non è forse necessario che ciò che è nel tempo divenga sempre più vecchio di sè stesso? » Quindi Platone conclude dal non essere l' uno nel tempo, ch' egli non è in alcun modo; e finalmente: « Ciò che non è in alcun modo può forse avere qualche cosa che gli appartenga? Come ciò sarebbe possibile? L' *uno* non ha dunque alcun nome, e non se ne può avere nè idea, nè scienza, nè sensazione, nè opinione. »

§ 54. Ma formiamo un giudizio più esatto sul valore dell' Eleatismo. Gli Eleatici confusero la nozione universale dell'*Esistenza* o dell' *Essere* colla nozione dell'Essere assoluto, esistente per sè stesso. Fu questo il loro errore. Ma eglino svilupparono esattamente la nozione dell'Essere assoluto; e sembra che sieno stati i primi metafisici dell' antichità che hanno sviluppato esattamente questa idea. Eglino mostrarono, che questo Essere non solamente dee essere indestruttibile, come l' avevano pensato i filosofi che li precedettero; ma che qualunque vicissitudine di forme era direttamente contraria alla sua natura; che perciò non era suscettibile di alcuna modificazione. Eglino mostrarono la perfetta *semplicità*, l' *infinità*, e l' *eternità* senza successione di questo Essere.

Gli Eleatici, ritenuti dal loro razionalismo assoluto nel solo principio dell' identità, non potevano logicamente attribuire l'intelligenza all'*uno*; e se Parmenide sembra di aver identificato il pensiere coll'Essere, egli non ragionò con conseguenza.

Gli Eleatici non potevano ancora logicamente attribuire alcuna potenza produttrice all'Essere; ed eglino tirarono questa illazione dalle loro premesse. Partendo dal solo infinito, e prescindendo da qualunque dato sperimentale, è impossibile logicamente porre il finito; e se i Panteisti moderni di Germania, partendo dallo stesso punto degli Eleatici, giungono alla pluralità ed al finito, eglino violano la logica, ed ammettono una contraddizione evidente.

Un' osservazione simile io trovo negli autori citati del Compendio della Storia della filosofia: « I travagli degli Eleatici Panteisti fecero fare alla filosofia un genere di progresso che risulta dallo sviluppamento regolare del medesimo errore; perchè l'errore non può svilupparsi, che in virtù di certe leggi logiche, ch'esse stesse sono delle verità. A misura che il legame, il quale si trova fra il punto di partenza ed il termine ove si dee arrivare, fra i principj e le loro ultime illazioni, si manifesta con una maggior chiarezza, la forza destruttiva dell'errore si denuncia da sè stessa di più in più altamente; e tale è il carattere essenziale del falso, che ciascuno de'suoi progressi si volge contro sè stesso, e il suo sviluppamento completo è la sua morte. I travagli degli Eleatici fecero così risaltare una verità, che è stata confermata da tutte l'esperienze filosofiche posteriori; ed è, che ponendosi in dubbio l'esistenza delle realtà finite, è impossibile,

partendo dalla sola nozione dell'infinito, di pervenire a dimostrarla: dal che segue, che sotto pena di riguardar l'universo come una illusione, bisogna ammetterne l'esistenza come una di quelle verità primitive alle quali lo spirito umano crede necessariamente senza alcuna dimostrazione preliminare (1). »

È un errore il confondere il Panteismo eleatico, di cui parliamo, col panteismo di Spinoza; poichè vi sono delle differenze essenziali fra l'uno e l'altro: 1. Nel panteismo di Parmenide si nega l'estensione, e si ammette il solo pensiere immutabile: Spinoza al contrario pone in Dio l'estensione ed il pensiere; quindi il panteismo di Parmenide è un panteismo *idealista* e *monista;* laddove quello di Spinoza è un panteismo *dualista:* 2 Parmenide negò le modificazioni e le vicissitudini delle modificazioni: egli attribuì all'Essere unico quella stessa immutabilità rigorosa, che nel puro monoteismo è attribuita a Dio. La sostanza di Spinoza, al contrario, è il soggetto d'inerenza di tutte le vicissitudini, di tutt'i cambiamenti possibili. Essa è indestruttibile, ma non mica immutabile.

Da questa seconda differenza segue: 1. Che il Panteismo Eleatico è in contraddizione co' dati dell'esperienza; che esso presenta un'idea incompleta, inesatta di Dio; 2. che lo spinozismo presentando un immutabile mutabile presenta immediatamente una contraddizione intrinseca. Si potrebbe esprimere il Panteismo eleatico con questa proposizione: *Dio è tutto*, vale a dire: *Non vi altro se non che Dio;* — lo spinozismo

(1) Precis de l'historie de la philosoph. par mm. de Salines et de Scorbiac, pag. 100.

con quest'altra: *Il tutto è Dio; cioè la sostanza dell'universo è Dio; e tutti i modi dell'universo sono modi di Dio.*

I moderni Alemanni che hanno trovato una maggior conseguenza logica nello Spinozismo che nell'Eleatismo, si sono dunque ingannati.

§ 55. Alcuni dotti hanno pensato, che il sistema delle idee mena diritto all'*uno* di Parmenide: eglino ragionano nel modo seguente: « Le idee paragonate fra di esse formano ancora una moltiplicità. Ora tutto ciò che è multiplo si riferisce a qualche cosa di più semplice che gli è anteriore; perchè lo spirito non può concepire, che la pluralità sia per sè stessa e necessariamente. Vi sono dunque idee d'idee; e ve ne saranno all'infinito se lo spirito non forma il pensiere di un Essere talmente semplice che ci divenga impossibile di concepire una generalità maggiore. Ma si vede subito non potervi essere idee d'idee all'infinito; perchè bisogna in tutte le cose un primo ed un secondo; e se le idee suppongono un' idea superiore, bisogna che ve ne sia una, la quale sia supposta da tutte le altre, e non supponga più nulla: τό αὐταρχὲς, τό ανοποθετόν. In seguito, lo spirito può formare; egli forma questo concetto di un oggetto perfettamente semplice, e per conseguenza perfetto in eccellenza ed in bellezza: vi è dunque una progressione costante per lo mezzo della dialettica dal mondo sensibile sino all'ultimo tipo di unità e di perfezione che può concepire il pensiere; e se la cosa è così, per determinar la natura del primo in sè, non si dee cercare, se non che un concetto talmente semplice, che tutte le forze del pensiere si esaurirebbero invano per dividerlo, e renderlo ancora più generale.

« Quale è dunque questa unità suprema alla quale dee necessariamente giungere la dialettica? Qui la scuola di Alessandria si divide: la maggior parte considerano come il supremo intelligibile, l'*unità assoluta*, anteriore all' essenza (all' idea) del sesto libro della Repubblica; altri su questo motivo, preso dalla natura stessa della dialettica, che la realtà cresce nella stessa misura della generalità, non possono concepire, che l'ultima generalità possibile non sia insieme ciò che vi è di più semplice e ciò che vi è di più reale; cioè *l'uno e l'essere*. Ma sia che l'unità implichi l'essere, o che ella lo sorpassi, l'unità in sè, l'unità assoluta, non è mica meno agli occhi di tutta la scuola di Alessandria il primo intelligibile, il primo ed il più grande degli Dei. Qui solamente l'astrazione può arrestarsi; perchè le riesca impossibile di andare più in là. Si può tutto decomporre col pensiere, eccetto l'idea stessa dell' unità e della semplicità.

« La dialettica libera a' platonici l'unità come principio supremo, ma l' unità in qualche modo tutta nuda. Che eglino le attribuiscano l' eternità, la priorità, la realtà, possono farlo, perchè niente di ciò porta seco la moltiplicità; *ma che non le attribuiscano nè potenza, nè intelligenza . . .*

« Il Dio di Platone prodotto della dialettica è l'*unità...* Se si può sostenere, che la dialettica non possa e non debba arrestarsi, se non che innanzi all' ultimo degli universali, è incontrastabile che Dio stesso è un' idea, e la prima di tutte queste idee; che, per conseguenza, egli dee possedere con pienezza gli attributi distintivi dell' idea: *l' unità, l' immobilità.* Se si sta a' fatti, è certo che il Dio di Platone è una forza intelligente;

ma vi sono delle illazioni della dialettica, che egli stesso ha previsto, che la scuola di Alessandria ha sviluppato, e che sono state la sorgente delle obbiezioni di Aristotile: queste illazioni tendono a ridurre il Dio di Platone a non essere altra cosa se non che il Dio di Parmenide (1). »

Queste osservazioni non sono tutte esatte. Partendo dal sistema delle idee, si parte dalla pluralità; e se si giunge all'unità, questa unità è la *monade* Pitagorica, non già *l'unità eleatica*. Gli Eleatici non partiron mica dalla pluralità come fecero i Jonici; ma dall'unità: partendo dall'unità, eglino non giunsero alla pluralità come fecero i Pitagorici. L'unità Eleatica rimase immobile: essa non fu soggetta alle vicissitudini delle modificazioni, come l'elemento generatore degli Jonici; nè fu un principio emanativo come la monade de' Pitagorici.

Egli è vero, che Proclo, nel quarto secolo dopo G. C., interpetra l'unità di Parmenide nello stesso senso dell'unità Pitagorica generatrice de' numeri; ma si sa, che gli Alessandrini sono stati cattivi interpetri de' sistemi anteriori.

§ 56. Nel Timeo di Platone si trova l'elemento Jonico nella materia ingenerata, l'elemento Eleatico nella nozione dell' *Eternità* senza successione, e l'elemento Pitagorico dell'emanazione. « La natura del modello (dice Platone) era eterna, ed il carattere di eternità non poteva adattarsi interamente a ciò che ha cominciato: Dio volle dunque fare un'immagine mobile dell'eternità: e per la disposizione che pose fra tutte

(1) Jules Simon, op. cit., pag. 165 a 175.

le parti dell'universo, fece dell' *eternità che riposa nell'unità* questa immagine eterna, ma divisibile, che appelliamo il *Tempo*. Col mondo nacquero i giorni, le notti, i mesi, e gli anni, che prima non erano esistenti. Tali cose non sono che parti del tempo; il passato, il futuro ne sono forme passeggiere, che, nella nostra ignoranza, *trasportiamo male a proposito alla sostanza eterna; perchè abbiamo l'abitudine di dire: Ella fu, ella è, ella sarà: Ella è; ecco ciò che bisogna con verità dire.* Il passato ed il futuro non convengono che alla generazione che si succede nel tempo, perchè sono de'movimenti. Ma la stessa sostanza eterna, sempre la stessa, ed immutabile, non può divenire nè più vecchia nè più giovane; come ella non è, non fu, e non sarà giammai nel tempo. Ella non è soggetta ad alcuno degli accidenti, che la generazione impone alle cose sensibili, a quelle forme del tempo, il quale imita l'eternità, e muove in un circolo misurato dal numero. Similmente, quando noi applichiamo il vocabolo *essere* al passato, al presente, ed al futuro, ed eziandio al *non-essere*, non parliamo esattamente. »

Abbiamo veduto antecedentemente, che Platone nel Parmenide, argomentando contro l'Eleatismo, nella supposizione del sistema delle idee, pretende dedurre dall'unità dell'Essere, che a questo Essere degli Eleatici ripugna il *fu*, ed il *sarà*, e che esso non partecipa assolutamente di alcun tempo: dal che Platone conclude, che questo Essere non è di alcuna maniera. Ora nel luogo recato del Timeo lo stesso Platone conclude dal non-essere l'Eterno nel tempo, che esso è nell'immutabile eternità, la quale è essenzialmente diversa dal tempo. Platone, in conseguenza, accetta nel

Timeo l'elemento Eleatico dell' eternità senza successione che aveva rigettato nel Parmenide.

I teologi cristiani adducono il ragionamento riportato di Platone, per darci la vera nozione dell' *eternità*, come può vedersi presso il Petavio (*Theol. Dogm., lib. III, c. IV, n. 11*). Ma Platone aveva preso dagli Eleatici questa nozione; poichè presso di questi filosofi si vede per la prima volta nella filosofia greca questo sublime pensamento, e Platone ne parla nel Parmenide.

Non posso qui tralasciar di osservare, che l'eternità immutabile e senza successione, questo presente immobile, che non si può dallo spirito umano immaginare, ma che è compreso necessariamente nella idea vera dell' Essere assoluto, è solamente nel Teismo puro in armonia con tutti gli altri attributi divini; ma che nel Sincretismo Platonico del Timeo esso è in lotta ed in contraddizione evidente coll' elemento Jonico, e col Pitagorico. Io trascrivo su l'oggetto, una osservazione del dotto Leland, che han ben conosciuto le imperfezioni e gli errori de' filosofi pagani su la natura divina: « Coloro (egli dice) che riguardavan la materia come increata, ed esistente necessariamente ed eternamente, le attribuivano in effetto l'attributo il più essenziale della divinità. Platone chiama Dio l' Essere per eccellenza, *colui che è, o propriamente è esistente, τὸ ὄν*. Cicerone osserva, su questo vocabolo di Platone, che ciò che ha un cominciamento ed un fine non ha un' esistenza reale, e che quegli solamente è veramente, nel senso di Platone, che è sempre lo stesso. *Nihil Plato putat esse quod oriatur et intereat idque solum esse quod semper tale sit. (Tusc.*

lib. I, c. XXIV) Plutarco dice bellissime cose su questo soggetto nel suo Trattato sul vocabalo greco Ει, che serviva d'iscrizione al tempio di Apollo a Delfo. Egli fa vedere, che non può dirsi di Dio, che egli è stato, o che sarà, come si dice che è: che questo vocabolo *id est* significa che Dio è eterno, indipendente, immutabile, che egli solo ha un'esistenza reale ed inalterabile. Come dunque Plutarco e molti altri, che avevano delle idee sì sublimi della divinità, potevano credere la materia eterna ed increata, ed insieme soggetta al cambiamento! Coloro, che coll'eternità davano ancora alla materia l'immutabilità e l'immobilità, pensavano con maggior giustezza, quantunque non erano meno assurdi: tutt'i cambiamenti della natura non erano per essi che delle apparenze (1). »

Platone prese dagli Eleatici, che l'essere esistente per sè stesso dee essere immutabile, e non mica soggetto ad alcuna vicissitudine di modificazioni: questi filosofi furono i primi che, nella filosofia greca, conobbero questa verità.

§ 57. Le varietà e le contraddizioni di Platone relativamente all'origine delle anime, non sono minori, nè hanno meno esercitato i commentatori di quello che han fatto quelle che ci hanno occupato su l'origine della materia e delle forme. Egli, nel Fedro, insegna chiaramente, che l'anima è eterna; e ne adduce la prova dedotta dall'attività dell'anima: nel Timeo, come abbiamo veduto, egli dice, al contrario, che l'anima è stata fatta.

---

(1) Nouvelle démonstration évangelique, vol. 2, pag. 235, nota 11.

Riguardo all'origine dell'Anima, Platone, nel Fedro, ragiona nel modo seguente: « Fa d'uopo spiegare la natura dell'anima divina ed umana, e per mezzo dell'osservazione esatta delle sue proprietà attive e passive, innalzarci sino alla conoscenza della verità. Io parto da questo principio: *Ogni anima è immortale ;* perchè ogni essere continuamente in moto è immortale. Quell' Essere, che trasmette il moto e lo riceve, al momento in cui cessa di esser mosso, cessa di vivere; ma l'Essere che muove sè stesso non potendo cessar di esser esso stesso, egli solo non cessa giammai di muoversi, ed egli è per gli altri esseri, che tirano il moto dal di fuori, la sorgente ed il principio del moto. Ora un principio non potrebbe esser prodotto. Ogni cosa prodotta dee nascere da un principio, ed il principio non dee nascere da alcuna cosa.

« Poichè il principio non ha potuto esser prodotto, esso non può eziandio esser distrutto; poichè se fosse una volta distrutto, esso non potrebbe nascere dal nulla, e niente non potrebbe più nascere da lui, se tutto dee nascere da un principio. L'Essere dunque che si muove da sè stesso è un principio di moto, ed esso non può nascere nè perire; altrimenti tutto il Cielo e l'insieme delle cose visibili cadrebbero in una volta in una funesta immobilità, e niente da ora in avanti non potrebbe più render loro il moto e la vita. È provato, che ciò che si muove da sè stesso è immortale. Or chi esiterà di accordare, *che la potenza di muover sè stesso è l' essenza dell' anima*? Tutti i corpi, che rivevono il moto dal di fuori, sono inanimati; tutti i corpi che tirano il moto da loro stessi hanno un'anima. Tale è la natura dell'anima. Se

dunque è vero, che tutto ciò che muove sè stesso è anima, *l'anima non può avere nè cominciamento nè fine.* »

Questa pretesa dimostrazione dell'eternità e dell'*aseità* dell'anima suppone l'impossibilità della creazione delle sostanze. Ciò che produce il moto è una causa efficiente. Ora una causa efficiente è un Essere, una sostanza; e la sostanza non potendo avere nè cominciamento nè fine, segue che l'anima o il principio del moto non può avere nè cominciamento nè fine. Lo sviluppamento, che ho dato, non si trova esplicitamente nel ragionamento platonico, ma vi giace nascosto. *Ciò che è attivo*, dice Platone, *è un principio*: questa proposizione è incontrastabile; ma *il principio non può esser prodotto:* questa proposizione è un' asserzione gratuita: il principio di un atto non importa che esso sia un principio assoluto; poichè vi possono essere de' principj subordinati. È una verità evidente, che il principio da cui derivano tutte le cose esistenti, non può esser prodotto; ma è falso, che il principio produttivo di alcune modificazioni sia un principio assoluto da cui tutte le cose procedono. Dicendo: *Ogni essere attivo non può esser prodotto*, si suppone essere impossibile l'azione creatrice. Gli antichi pagani, che hanno ignorato la creazione, hanno supposto impossibile l'azione, la quale non si eserciti su di un soggetto, ed impossibile l'azione, che faccia esser esistente un essere attivo, o sia un soggetto attivo: eglino supposero dunque l'impossibilità della creazione di qualunque soggetto sia passivo, sia attivo; il che importa l'impossibilità della creazione delle sostanze.

§ 58. Il ragionamento platonico, che abbiam or ora riportato, sembra incontrastabile a Cicerone. « Ma se l'anima non conosce la sua natura, ditemi, non sa ella almeno, che è esistente, e che si muove? Ora il suo moto, secondo Platone, mostra la sua immortalità.

« Ecco la prova come Socrate l'ha spiegata nel *Fedro* di Platone, e come io l'ho riportata nel mio sesto libro della Repubblica: *Sed si qualis sit animus ispe animus nesciat; dic, quaeso, ne esse quidem se sciat? ne moveri quidem se? quo illa ratio nata est Platonis, quae a Socrate est in Phaedro explicata, a me autem posita est in sexto libro de Republica.*

Ma seguiamo Cicerone: « Un Essere che si muove sempre è eterno. Ma quello che dona il moto ad un altro, e che lo riceve esso stesso da un altro, cessa necessariamente di essere allora che perde il suo moto. »

La prima proposizione è incontrastabile, perchè è identica. Ciò che è in moto sin dall'eternità è certamente eterno. Cicerone sembra intendere per moto qualunque atto, anche il pensiere ed il volere. Il Dio de' cristiani è un atto eterno. Il moto poi quale si osserva ne' corpi ripugna, come vedremo appresso, di essere eterno. La seconda proposizione è contraria all'osservazione: una palla di bigliardo messa in moto può muoverne un' altra, e porsi in quiete; e non perciò cessa di essere. Il mare agitato dal vento si pone in calma, e non perciò cessa di essere.

« Solamente l'Essere mosso da sè stesso non perde giammai il suo moto, perchè non mai abbandona sè stesso. Ed inoltre esso è per tutte le altre cose che

hanno il moto, la sorgente ed il principio del moto che esse hanno. »

L' anima umana è un essere attivo: intanto essa non è per tutte le altre cose, che hanno il moto, la sorgente ed il principio del moto che esse hanno. Si dirà certamente, che vi sono altre anime che sono principj di moto, ed allora bisogna limitar la proposizione, e dire solamente: Vi sono degli esseri attivi che producono de' moti, e de' corpi che li ricevono; e con ciò non si è fatto ancora alcun passo per l'eternità dell'anime.

« Chi dice principio dice ciò che non ha origine. Perchè tutto viene dal principio, ed il principio non può venire da alcun' altra cosa. Esso non sarebbe principio se venisse da un' altra cosa. »

Ciò che qui si dice del principio è vero solamente del principio primo ed assoluto, non già de' principj subordinati e relativi. Esso non può esser detto generalmente, se non che supponendo l'impossibilità de' principj subordinati e relativi; il che vale quanto dire l'impossibilità della creazione delle sostanze attive.

« Così il principio del moto è nell' Essere che si muove da sè stesso; principio che non può essere nè prodotto, nè distrutto. È dunque evidente, che ciò che si muove da sè stesso è eterno . . . Che tutto questo basso popolo di filosofi (così si debbono chiamare coloro che son contrarj a Platone, a Socrate ed a tutta la loro scuola), che tutti questi filosofi, io dico, si riuniscano; non solamente eglino non isvilupperanno giammai un ragionamento con tanta arte, ma nè anche verranno a termine di comprendere la profondità del ragionamento esposto. L' anima sente che ella si

muove; ella sente che si muove da sè stessa, non già da una causa straniera; e che non può accadere che essa abbandoni sè stessa. Da ciò segue la sua eternità. *Sentit igitur animus se moveri: quod cum sentit, illud una sentit se vi sua non aliena moveri, nec accidere posse, ut ipse unquam a se deseratur. Ex quo efficitur aeternitas* (1). »

Le osservazioni precedenti provano, che questo preteso sublime ragionamento non è di alcun valore.

Un Essere eterno esistente per sè stesso, intelligente, è Dio; l'Anima umana è dunque Dio. Cicerone stesso deduce questa illazione, facendo parlar così Scipione Affricano: « Deum te igitur scito esse: siquidem Deus est qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum princeps ille Deus (2). »

§ 59. Ascoltiamo di nuovo il signor Dacier: « Platone nel Fedro, dice in proprj termini, che l'anima è eterna, e che essa non può perire, perchè non è stata generata; e nel Timeo egli dice al contrario, che l'anima è stata creata prima del corpo, e che essa è ancora la migliore delle cose nate e temporali. Per accordar questa contraddizione, *nella quale è ben sicuro che Platone non è mica caduto,* Plutarco assicura, che per questa anima non generata ed eterna, Platone intende quello spirito vago e sregolato, che muoveva tutte le cose disordinatamente avanti la costituzione del mondo, ed, al contrario, che egli chiama

(1) Tusc., lib. 1, c. 22 e 23.

(2) Somnium Scipionis, c. VIII.

anima generata quella che Dio compose di questa prima e della sostanza permanente ed eterna, facendone un'anima saggia e ben ordinata, perchè vi pose del suo, e che aggiunse al sentimento l'intendimento, ed al moto l'ordine e l'armonia.

« Ma a questo conto l'anima sarebbe composta di una cosa folle, e di una cosa saggia; il che è il più grossolano di tutti gli errori. Essa sarebbe ancora un composto di due cose egualmente eterne, che per la loro unione farebbero un tutto generato; il che è un contraddittorio. — Finalmente questo spirito vago e temerario, che animava la prima materia non è eterno nel sentimento di Platone, che lo fa creato, e che nol chiama eterno se non che relativamente al tempo di cui ha preceduto la nascita. Per conciliare dunque queste due differenti idee, che egli dà dell'anima, io credo che quando la chiama generata ha semplicemente riguardo alla sua essenza, la quale ha cominciato ad essere per la volontà di Dio; e che quando la chiama eterna ha riguardo al suo principio, che è Dio, il quale le comunica tutte le sue qualità, ed in cui essa è propriamente eterna (1).. »

Non si possono fare de' ragionamenti più falsi di quelli che abbiamo or ora riportati. È ben sicuro, dice il signor Dacier, che Platone non è caduto in questa contraddizione di porre insieme l'*anima eterna e generata*: su qual fondamento è ella mai appoggiata questa certezza? certamente su l'infallibilità del divino Platone, riconosciuta dal signor Diacier, ma che noi rigettiamo.

---

(1) Dott. di Platon., pag. 182 e seg.

Su lo stesso fondamento poggiano gli altri raziocinj coi quali il citato scrittore rigetta l'interpetrazione di Plutarco. È un error troppo grossolano il porre l'anima nostra composta di una cosa folle, e e di una cosa saggia. Platone non ha dunque potuto pensar così. È un errore il credere, che due cose eterne possano fare per la loro unione un tutto generato: Platone non ha dunque potuto pensar così. Questi ragionamenti del signor Dacier suppongono l'infallibilità di Platone.

Lo spirito che animava la prima materia, dice ancora lo stesso scrittore, non è eterno nel sentimento di Platone, che lo fa creato. Ma la creazione della materia, e dello spirito animatore della materia non si trova affatto in Platone, ma nella sola immaginazione del signor Dacier.

Il modo poi col quale questo stesso scrittore cerca di togliere da Platone la contraddizione di cui parliamo è molto miserabile: 1. Platone stabilisce l'eternità dell'anima su la sua attività: ora se l'anima fosse eterna perchè Dio è il suo principio, l'eternità dell'anima non dipenderebbe logicamente dalla sua attività, poichè anche il principio del corpo è Dio; 2. Platone stabilisce, che tutto quello che è generato è mortale: ora l'anima umana, secondo Platone, non è mortale: essa non è dunque generata; 3. Cicerone, ammiratore di Platone e suo interprete, ripete alla lettera il raziocinio platonico, e prende l'eternità dell'anima nel suo senso proprio, cioè riguarda la sostanza dell'anima in sè stessa come eterna. La contraddizione di Platone rimane dunque, ed il signor Dacier non è riuscito a toglierla.

§ 60. Su la enunciata contraddizione di Platone io trascrivo alcune osservazioni di Bayle: « La prova che Platone ha dato dell' immortalità dell' anima (nel Fedro) si può ridurre a ciò: Il principio del moto è increato e per conseguenza indestruttibile. Ora l'anima è il principio del moto, perchè si muove da sè stessa, e muove tutte le altre cose: ella dunque è indestruttibile, eterna, e non può cessar di vivere e di muoversi. Facciamo di ciò una di quelle proposizioni, che si chiamano causali: *L'anima è immortale perchè è increata, ed il primo principio del moto*, noi vedremo che tutta questa dottrina di Platone è falsa. » Bayle fa le seguenti osservazioni: « Non è necessario dirvi, esservi dell' empietà nell' ipotesi che l'anima dell' uomo è un principio improdotto, che è la causa prima del suo moto e del moto del corpo. Io non penso che voi ignoriate, che questa dottrina è stata sottilmente e fortemente combattuta da Aristotile, il quale ha sostenuto l' immobilità del primo motore, ed ha tolto all' anima la qualità di mobile relativamente a sè stessa.

« Alcuno non è stato assai cieco per ignorare, che il principio di Platone porta con sè l'esistenza necessaria dell' anima nostra, e molte altre assurdità ed empietà. Si riconosce, che le sue ragioni tendono a provare, che l'anima nostra è eterna, ed ingenerabile. Ma si pretende che egli in ciò si contraddica, poichè nel Dialogo, che intitola il *Timeo*, spiega la creazione dell'anima. Io dubito, che sia questo il vero mezzo di convincerlo di contraddizione; perchè se ha detto qualche cosa della creazione dell' anima, ciò non è per darle un cominciamento di moto o di esistenza: ciò

non è se non che per darle un cominciamento di unione con un corpo organizzato (1). »

§ 61. Questo modo di conciliar Platone con sè stesso, su l'origine dell'anima, sembra essere in contraddizione con ciò che questo filosofo dice nel Timeo su la formazione dell'anima del Mondo. Facciamo parlare Platone stesso, su l'origine degli esseri intelligenti:

« L'Autore ed il padre del mondo vedendo *questa immagine delli Dei eterni in moto*, e vivente si rallegrò, e nella sua gioia pensò a renderla vie più simile al suo modello.

« Il Tempo dunque è stato fatto col Mondo; ed è stato fatto sul modello della natura eterna, affinchè gli rassomigliasse il più che sia possibile. Con questo disegno l'Autore del mondo fece nascere il Sole, la Luna, gli e altri cinque astri, che chiamiamo Pianeti..

« Quando ciascuno degli astri, che erano necessarj alla costituzione del tempo, cominciò il corso; e che questi corpi, *per la loro unione coll' anima dell' universo* divennero esseri animati, e compresero l'opera loro assegnata, percorsero *secondo il moto de diverso, tagliando obliquamente quello dello stesso*, e nello stesso tempo dominato da esso, gli uni delle orbite più grandi, gli altri delle orbite più piccole...

« Prima della generazione del Tempo il Mondo intero era fatto ad imitazione del suo modello, e la sola differenza, che restava fra di essi era, che il Mondo non conteneva ancora tutti gli animali. Dio aggiunse

---

(1) Response aux questions d'un Provincial, c. XII, vol. III, oeuvres divers.

dunque ciò che mancava conformemente alla natura del modello. Egli giudicò esser necessario porre in questo mondo lo stesso numero di specie di animali e della stessa natura di quelle che il suo spirito percepisce nell'animale realmente esistente. Ora ve ne sono quattro: La prima è la specie celeste degli Dei, la seconda comprende gli animali alati e che vivono nell'aria, la terza quelli che abitano le acque, e la quarta quelli che camminano su la terra . . .

« Quando tutti questi Dei, quelli che risplendono nel Cielo, e quelli i quali non ci appariscono, se non quando loro piace, ebbero ricevuto la nascita, l'Autore di questo universo loro parlò così: *Dei, usciti da un Dio, voi di cui io sono l'autore ed il padre, le mie opere sono indissolubili perchè io lo voglio. Tutto ciò che è composto di parti legate insieme dee sciogliersi; ma è opera di un malvagio il voler distruggere ciò che è bene, e forma una bella armonia. Perciò voi essendo nati, non siete immortali, nè assolutamente indissolubili; ma non sarete disciolti, e non conoscerete la morte, perchè la mia volontà è per voi un legame più forte e più potente di quelli co' quali voi foste uniti al momento della vostra nascita. Ascoltate ora i miei ordini: Debbono ancora nascere tre razze mortali; senza di esse il mondo sarebbe imperfetto, perchè non conterrebbe in sè tutte le spezie degli animali, e per essere perfetto dee contenerle tutte. Se io stesso dessi loro la nascita e la vita, essi sarebbero simili agli Dei. Affinchè dunque essi sieno mortali, e che questo universo sia un tutto terminato, applicatevi, secondo la vostra natura, a formar questi animali, imitando la*

potenza che ho impiegato io stesso nella vostra formazione. Quanto alla spezie che dee dividere il nome degl' immortali, esser chiamata divina, e servir di guida a quelli fra gli altri animali che vorranno seguir la giustizia e voi, io ve ne darò il seme ed il principio. Poi in seguito, aggiungendo al principio immortale una parte mortale formatene degli animali; fateli crescere dando loro gli alimenti; e dopo la loro morte riceveteli nel vostro seno.

« *Così disse, e nello stesso vase ove avea composto l'anima del mondo, pose gli avanzi di questa prima mescolanza* e li mescolò presso a poco della stessa maniera. L'essenza della vita invece di essere così pura come prima, era due e tre volte meno. Avendo terminato il tutto, Dio lo divise in un numero di anime corrispondente al numero degli astri, donandone una a ciascuno di questi; ed innalzando queste anime come in un carro, fece loro vedere la natura dell'universo, e spiegò loro i suoi *decreti irrevocabili.* »

Dopò d'aver posto sotto gli occhi del lettore l' insieme de' trascritti frammenti del Timeo di Platone, giova di richiamar la sua attenzione verso i punti principali che vi si contengono.

1. Platone dice, *che Dio vedendo l'immagine degli Dei eterni in moto, e vivente, si rallegrò.* Ora qui si cerca quali sono questi Dei eterni, de' quali il mondo è l'immagine? Cudworth, che colla sua immaginazione trasforma tutte le dottrine degli antichi Pagani, vede negli Dei eterni di Platone l' augusto Mistero della Trinità del cristianesimo. Moshemio combatte l'immaginazione di questo scrittore. Egli prova, che

gli Dei eterni di Platone sono le *idee eterne*, che costituiscono il *mondo intelligibile*, o l'*eterno modello.* Brukero approva questo pensamento; e se ne serve per provare, che le idee platoniche sono sostanze separate dalla suprema Intelligenza: Si ideae dii sunt aeterni, necessario a summo Deo ejusque intellectu differunt, et quod dii sunt, per se existunt, licet in eo, tanquam in emanationis spiritualis fonte existant (1). »

2. Platone chiama il mondo *Dio generato*; ed in conseguenza riguarda come dei generati il Sole, la Luna, e gli Astri. Egli dice ancora, che il Mondo è l'*immagine degli Dei eterni.* Ma questo Mondo non possiede la sua divinità, se non perchè è animato dall'anima mondana, la quale animando il Sole, la Luna e gli astri, fa sì che questi corpi totali dell'universo sieno Dei. Quest'anima mondana intanto contiene, secondo l'interpretazione di Brukero, le idee eterne, e perciò gli Dei eterni. Ora si cerca come mai gli Dei generati, il Sole, la Luna, gli Astri, possono essere l'immagine degli Dei eterni, se questi Dei eterni sono l'elemento della divinità di questi Dei generati? Si dirà, che questi Dei eterni sono stati mescolati col *Diverso,* nella formazione dell'anima mondana; dalla qual mescolanza è derivata l'inferiorità degli Dei generati relativamente agli Dei eterni; ma ciò non toglie la difficoltà, anzi presenta una contraddizione evidente: le idee eterne sono immutabili, immobili; come mai l'immutabile ha potuto mescolandosi col *diverso* cessar di essere ciò che è? Più, come può

(1) Op. cit., vol. 1, pag. 700.

dirsi, in questa ipotesi, che gli Dei eterni sono l'archetipo a cui si riferiscono gli Dei generati? Come mai gli Dei generati sono l'immagine degli Dei eterni? Queste difficoltà sono insolubili.

3. La formazione dell'uomo presenta ancora delle assurdità che non si possono dileguare. Il Dio di Platone non ha potuto egli solo produrre, se non che gli Dei celesti, che sono immortali; ma non ha potuto produrre gli animali, e gli uomini; ed ha lasciato la cura di questa produzione agli Dei celesti. Per questa ragione Platone nel suo Protagora attribuisce la produzione dell'uomo e degli animali direttamente agli Dei, che erano prima esistenti. E secondo lui l'uomo tostochè fu formato, e che riconobbe di avere qualche cosa di divino in sè stesso, credette subito che vi sono gli Dei, e gli adorò. Secondo questo filosofo dunque il primo uomo non pensò di adorare il sommo Dio, Creatore del Cielo e della Terra; egli fu Politeista ed idolatra.

Tale è la dottrina falsa, che si trova in Platone, su l'origine dell'uomo. È veramente sorprendente, che alcuni autori cristiani, i quali avevano letto le opere di Platone, abbiano potuto ritrovare una perfetta similitudine fra la dottrina di questo filosofo su la divinità, e quella di Moisè; ed è ancora molto più sorprendente, che alcuni moderni abbiano osato di riguardare il Cristianesimo come una derivazione del Platonismo. Questi errori importanti, che io ho qui notati di passaggio, saranno altrove nel progresso di quest' opera ampiamente confutati.

§ 62. Non risolvendo il problema ontologico, per mezzo del domma sublime della Creazione, qualunque

altra soluzione che si adotta racchiuderà nel suo seno delle falsità evidenti. Se la materia non è stata creata da Dio, essa dee essere eterna ed ingenerata, o emanata dal primo principio delle cose. La prima opinione è stata quella della scuola jonica, e Platone l'ha adottata; la seconda è stata quella di Pitagora, ed i nuovi platonici l'hanno ingiustamente attribuita a Platone. Nel Panteismo idealista Eleatico conoscendosi l'assurdità di tutte e due queste ipotesi si è preso l'espediente di negare l'esistenza del moltiplice, e della materia.

I filosofi, che han distinto l'Anima dalla materia, e dal corpo, allora che vollero risolvere la quistione su l'origine dell'anima, non incontrarono minori difficoltà, e non racchiusero ne' loro sistemi minori assurdità di quelle che trovansi nelle loro ipotesi su l'origine della materia.

Se l'anima umana non è stata creata da Dio, è necessità che essa sia esistente per sè stessa, o un' emanazione della divina sostanza: Platone nel suo sincretismo adottò l'una e l'altra ipotesi; egli ammise, nel Fedro, come abbiamo veduto, l'esistenza necessaria ed indipendente dell'Anima e credette di provarla dalla sua attività. Nel Timeo il sincretismo platonico si mostra in un modo più chiaro. L'anima mondana non è mica un'emanazione di Dio, nel rigore del termine, essa è un composto di un elemento eterno ed emanato, cioè del mondo intelligibile, e di un' altro elemento eterno, ed ingenerato, che è la materia. Questa osservazione, per dirlo di passaggio, è sufficiente a distruggere l'immaginazione frivola di Cudworth e di Steuchio, che vedono nell'anima mondana di

Platone la terza persona dell' adorabile Trinità de' Cristiani.

L' anima mondana individuandosi, dividendosi in anime diverse, forma gli Dei, i demoni, le anime degli uomini: come vi è nella natura una moltitudine di centri diversi di azione, vi sono in conseguenza, tante emanazioni particolari dell' anima del mondo, tante anime diverse, che sono, relativamente a ciascuna parte della natura ciò che l' anima dell' uomo è relativamente all' organismo, che essa anima e regge. Ma tutte queste anime diverse, tutte queste intelligenze, hanno per centro comune l'anima del Mondo; presso a poco come le diverse facoltà dell' anima umana si riuniscono nel punto centrale, che costituisce l'individualità, cioè nella sostanza stessa dell' anima umana.

L' anima mondana, secondo Platone nel Timeo, è generata ed ha un incominciamento della sua esistenza, quantunque gli elementi di cui è composta siano eterni. Lo stesso dee dirsi dell' anima umana; perciò la dottrina di Platone su l' origine dell' anima, che si trova nel Fedro, è in contraddizione con quella che si trova nel Timeo.

§ 63. Tratteniamoci alquanto, per gettare uno sguardo su le follie de' filosofi, e su i traviamenti dell' umana ragione abbandonata a sè stessa. È un fatto, che l'Anima umana è soggetta all' ignoranza, all' errore, al vizio ed al dolore. Questa osservazione colpisce tutti gli uomini, ed in conseguenza ha dovuto e dee colpire tutt' i filosofi. Ma non è cosa lagrimevole il vedere i gran filosofi dell' antichità pagana sostener seriamente, che l' anima umana è esistente per sè stessa; che ella è un Dio o una parte di Dio? « *Deum*

te igitur scito esse: siquidem *Deus* est, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum princeps ille Deus (1). »

Avevamo già antecedentemente riportato questa dottrina di Cicerone conforme alla dottrina di Platone nel Fedro. Ma questo stesso Cicerone non ha forse conosciuto ancora l'assurdità di tal dottrina? Non fa egli forse ragionar l'Epicurio Vellejo contro la dottrina Pitagorica dell'origine dell'anima nel modo seguente? « Crotoniates autem Alcmaeo, qui Soli et Lunae reliquisque sideribus, *animoque* praeterea divinitatem dedit, non sensit, sese mortalibus rebus immortalitatem dare. Nam Pythagoras, qui censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur, non vidit distractione humanorum animorum discerpi et lacerari Deum: et cum miseri animi essent, quod plerisque contingeret, tum Dei partem esse miseram; quod fieri non potest.

« Cur autem quidquam ignoraret animus hominis, si esset Deus? quomodo porro Deus iste, si nihil esset nisi animus, aut infixus, aut infusus esset in mundo (2)? »

Cicerone riconosce dunque, che la dottrina di Pitagora, il quale riguardava Dio come l'anima del mondo, e l'anima umana come una parte di Dio, è contraria alla semplicità della natura divina; che essa non può conciliarsi colle miserie, e coll'ignoranza a cui è soggetta l'anima umana: intanto egli è stato colpito di amirazione leggendo il ragionamento di Platone nel

(1) Somnium Scipionis, c. VIII.

(2) De nat. Deor., lib. 1, c. XI.

Fedro, per l'eternità e l'*aseità* dell'anima umana; ed egli stesso ha adottato questo ragionamento e l'ha ripetuto nella prima delle sue Tuscolane, e nel libro sesto della sua Repubblica. Gli avrà forse imposto l'autorità di Platone, pel quale aveva egli concepito la più alta ammirazione? Ma Cicerone stesso ha riconosciuto il pregiudizio dell'Autorità, ed ha insegnato, che nella filosofia non si dee badare al merito di colui che insegna le dottrine filosofiche, ma alle ragioni su le quali queste sono appoggiate: « Non enim tam auctoritatis in disputando, quam rationis momenta quaerenda sunt. Quin etiam obest plerumque iis, qui discere volunt, auctoritas eorum, qui se docere profitentur. Desinunt enim suum judicium adhibere: id habent ratum, quod ab eo quem probant, judicatum vident. Nec vero probare soleo id quod de Pythagoreis accepimus, quos ferunt, si quid affirmarent in disputando, cum ex iis quaeretur, quare ita esset, respondere solitos, *Ipse dixit*; ipse autem erat Pythagoras. Tantum opinio praejudicata poterat, ut etiam sine ratione valeret auctoritas (1). »

Spinoza ha insegnato che l'anima umana è una modificazione di Dio; perciò tutti i dolori che affliggono gli uomini sono formalmente in Dio: tale è la dottrina di Spinoza, che che ne dicano alcuni panteisti moderni, che hanno preteso difender questo giudeo: l'argomento dunque di Cicerone milita ancora contro lo spinozismo. Fichte ne' tempi nostri, ha creduto di vedere nell'attività dell'anima umana non solamente l'aseità come l'avevano veduta Platone e Cicerone;

(1) De nat. Deor., lib. 1, c. V.

ma eziandio l'unica e l'infinita realtà. Fichte ha certamente sofferto de' dolori durante la sua vita. Questi intanto non l'hanno avvertito dell'assurdità del suo panteismo idealista.

Il panteismo è un errore antico: esso, malgrado la luce del vangelo, vive ancora ne' giorni nostri; ma è consolante per i difensori del monoteismo cristiano il vedere, sin dall'antichità stessa, addotto dallo stesso Orator filosofo, lordato di questo errore, un argomento invincibile, che lo distrugge; ed al quale nessuno de' panteisti ha finora risposto.

Qui ancora mi cade in acconcio di riportare gli argomenti, co' quali S. Agostino distrugge l'errore di cui parliamo: « Chi è colui che non vede (dice questo Padre) gli errori e l'empietà che seguono: (da questo doinma dell'anima del mondo) da ciò segue, che ciascuno calpesta una parte di Dio, e che nell'uccidere un animale si uccida una parte di Dio. Non voglio dire tutte le cose, che possono nascere nel pensiere di coloro, che vi pensano, e che non possono dirsi senza rossore.

« Io non vedo come, posta la divinità di tutto il mondo, possano separarne le bestie. Ma qual bisogno v'è di disputare su di ciò? Relativamente allo stesso animal ragionevole, cioè all'uomo, qual' opinione più infelice vi può essere di quella, la quale pone, che essendo battuto un fanciullo è battuta una parte di Dio? Ora chi mai, se non colui che è in follia, può soffrire che si dica, le parti di Dio divenir lascive, inquiete, empie, condannabili? *De ipso rationali animante, id est homine, quid infelicius credi potest, quam partem Dei vapulare, cum puer vapulatur? Jam vero*

partes Dei fieri lascivas, iniquas, impias atque omnino damnabiles, quis ferre possit, nisi qui prorsus insaniat (1)? »

« Molti filosofi pagani, (dice ancora il signor Bayle) hanno insegnato, che l'anima dell'uomo era una parte di Dio. Gli stoici principalmente adottarono questo cattivo domma: l'imperatore Marco Aurelio lo suppone da per tutto. Era naturale di concluderne, che ciascun uomo era un Dio; che, in conseguenza, meritava gli onori divini, gli altari, ed i sagrifizii; che era privo di difetti; e che sarebbe un' empia audacia l'accusarlo di alcun difetto, e di dargli degli avvisi per correggersene. Si son forse riconosciute queste illazioni? Questi filosofi hanno eglino giammai detto, che si dovevano adorare gli uomini viventi? I popoli stessi i più idolatri, quelli che adoravano l'erbe de' loro giardini, non si sono eglino astenuti dall' adorazione del loro prossimo? E se voi eccettuate alcuni esempli di un' adulazione eccessiva, non si è forse sempre atteso, per rendere ad alcune persone gli onori divini, che esse fossero morte? Vi sono stati forse de' filosofi, che hanno declamato più degli stoici contro le imperfezioni dell' uomo; o che abbiano dato più regole di morale tendenti a correggere i vizii enormi, che eglino deploravano? Il male era troppo visibile, mi si dirà: sarebbe stato necessario cavarsi gli occhi, o essere dell' ultima stupidità, per non sapere i difetti dell' uomo, ed il bisogno che egli aveva, di esser esortato a correggersene. Bisognava dunque concludere, risponderò io, che la sua anima non era una parte di

(1) De Civ., Dei lib. IV, cap. XII e XIII.

Dio; perchè il Dio supremo, il gran Giove, che ha una esistenza eterna, e che ha prodotto il mondo, e che lo governa non può esser composto di parti difettose. Se egli è un animale, come dicevano gli Stoici, non solamente non può esser mutilato di qualche membro; ma eziandio non può averne alcuno che sia languido e storpio. Ciascuna delle sue parti dee aver sempre tutte le perfezioni che le convengono. Sarebbe stato un curioso spettacolo quello di una disputa fra un professore Stoico ed i suoi discepoli dissoluti, che gli avrebbero sostenuto, con argomenti *ad hominem*, che eglino non avevano che fare delle sue dimostranze, che eglino erano egualmente che lo era egli una parte dell'essere infinitamente perfetto e che era una cosa molto temeraria il pretendere, che gli Dei avevano bisogno delle loro lezioni, per emendarsi de' loro difetti .... I mistici, i quali assicurano, che l'anima umana è un'emanazione della sostanza di Dio, ed una *particella della divinità*, sarebbero esposti alle stesse obbiezioni (1). »

Bayle non fa qui che ripetere contro lo stoicismo l'argomento stesso, che Cicerone pone in bocca di Vellejo contro la dottrina pitagorica; e che S. Agostino ha anche impiegato contro la stessa dottrina.

64. Platone ha riguardato l'anima generalmente come il principio del moto: egli ha insieme insegnato che la materia era sin dall'eternità agitata da un moto disordinato; da queste due premesse scende necessariamente, che un'anima principio di questo moto

(1) Continuation des pénsees diverses, c. CXIX, vol. 3, Oeuvres diver.

disordinato era sin dall' eternità esistente nella materia. È questa l'anima malefica principio del male nell' Universo. Ciò che Platone dice su l'anima nel libro X delle Leggi sembra confermare, di aver egli ammesso l'esistenza eterna di quest' anima malefica: eccone alcuni passi. « L'Aten. qual è la definizione di ciò che si chiama anima? Una sostanza, che ha la facoltà di muover sè stessa, e se ciò è vero, non abbiamo noi forse pienamente dimostrato, che l'anima è la stessa cosa del primo principio della generazione e del *moto*, della corruzione e del riposo in tutti gli esseri passati, presenti, e futuri; poichè abbiamo veduto, che ella è la causa di ogni cambiamento e di *ogni moto* in tutto ciò che è esistente?

« L'Aten. *Quest' anima è ella unica, o ve ne sono* molte? Io rispondo per voi due, *che ve ne è più di una*: non ne poniamo meno di due l'una *benefica, l'altra, che ha il potere di fare il male*. Clin. Ciò è detto perfettamente bene.

« L'Aten. Sia. L'anima governa dunque tutto ciò che è al cielo, su la terra e nel mare, co' moti che le son proprj, e che noi chiamiam volontà, attenzione, prevedenza, deliberazione, giudizio vero, o falso, gioia, tristezza, confidenza, timore, avversione, amore, e per gli altri moti simili, che sono le prime cause efficienti, e che, dirigendo i moti de' corpi come tante cause seconde, producono in tutte le cose l'accrescimento o la diminuzione, la composizione o la divisione, e le qualità che ne risultano, come il caldo, il freddo, il peso, la leggerezza, la durezza, la mollezza, il bianco, il negro, l' aspro, il dolce e l' amaro. L'anima che è una divinità, chiamando in suo soccorso un' altra divinità,

l'Intelligenza, per operare questi diversi moti, governa allora tutte le cose con sapienza, e le conduce alla vera felicità; ma il contrario avviene allora che ella prende consiglio dalla stravaganza ... Ma qual anima pensiamo noi, che governa il cielo, la terra, e tutto questo universo? È ella l'anima che ha la saggezza e la bontà, o quella che non ha nè l'una nè l'altra?...

« Non saremo giammai accusati di non saper fare nei nostri discorsi delle belle comparazioni proprie a rappresentar gli oggetti, se diciamo che il moto dell'intelligenza, e quello che si fa in uno stesso luogo, simili al moto di una sfera sul centro, si eseguono secondo le stesse regole, della stessa maniera, nello stesso luogo, osservando sempre gli stessi rapporti tanto riguardo al centro che delle parti circostanti a norma della stessa proporzione e dello stesso ordine.

« Per la ragione contraria, il moto, che non si fa giammai della stessa maniera, seguendo le stesse regole, nello stesso luogo; che non ha nè centro fisso, nè alcun rapporto costante co' corpi circostanti, in un vocabolo che è senza regola, senza ordine, senza uniformità, rassomiglia molto bene al moto della stravaganza . . .

« Ora non è più difficile di rispondere di una maniera precisa, che imprimendo l'anima il moto circolare a tutto l'universo, bisogna dire necessariamente, che tutte le rivoluzioni celesti son condotte e regolate o dall' *anima buona, o dall' anima malvagia.* »

Da' passi riportati parmi potersi concludere, che Platone, oltre dell'anima buona, che è il principio del moto che si esegue sempre nello stesso modo, ammetta un' anima malefica, che è il principio di un moto di-

sordinato ed incostante. Ma vi ha egli nel mondo attuale del moto disordinato ed incostante, e qual è questo moto? Nelle oscurità, nelle metafore, e negli andirivieni di Platone non si trova una risposta netta e precisa a questa quistione; ma dal passo riportato nel § 61 si rileva, che il moto proprio dei pianeti da occidente verso oriente è da Platone riguardato come il *moto del diverso*; laddove il moto comune della sfera mondana da oriente in occidente è riguardato come il *moto dello stesso.*

Dal moto proprio del Sole da occidente in oriente, col quale percorre in un anno l'eclittica, che è inclinata obliquamente all'equatore, nascono le diverse stagioni dell'anno; in queste stagioni si osservano delle varietà, delle pioggie, delle tempeste, del caldo, e del freddo, che non serbano un ordine costante, e che perciò non può prevedersi; e da queste varietà ne nascono de'danni nella vita delle piante e degli animali. Si vedono ancora degli avvenimenti straordinarj, tremuoti, incendj, alluvioni che cagionano grandi mali. Questo mi sembra essere, secondo Platone, il moto disordinato prodotto dall'anima malefica, che fa parte dell'anima mondana.

Inoltre è incontrastabile che vi sono nell'anima umana de'moti disordinati, che spingono alla violazione del dovere, ed al male: vi è dunque nell'anima umana una porzione dell'anima malefica. Ho avvertito, che Platone intende per moto non solamente un modo del corpo, ma eziandio un modo dell'anima.

Ma comunque ciò siasi parmi evidente, che secondo questo filosofo l'anima è il principio di qualunque moto, che l'anima buona è il principio del moto uni-

forme, e costante; e che l'anima malvagia è il principio del moto disordinato; e mi sembra, in conseguenza, certo, che avendo Platone ammesso nella materia prima un moto eterno disordinato, abbia ammesso ancora un'anima eterna, e malefica.

§ 65. Plutarco nacque a Cheronea nella Beozia circa l'anno 48, ovvero 50 avanti la nascita di G. C.; si congettura che morisse circa l'anno 140 dell'era volgare sotto il regno di Antonino Pio; ma è certo che trovavasi ancora in vita nel 118. Egli era molto istruito delle opinioni dei dotti che l'avevano preceduto. Egli riconosce un Dio sapientissimo e buono, autore di tutto il bene e dell'ordine meraviglioso dell'universo; ma il Dio di Plutarco non è mica il Dio creatore di tutto ciò che è, come è il Dio del Cristianesimo. Egli ammette l'eternità della materia. Inoltre, non potendo rendere ragione dell'esistenza del male, sotto il governo di un Dio perfettamente buono, Plutarco ammette un secondo principio coeterno al primo, un principio malvagio ed autore di tutto il male: egli ammette, in conseguenza, due principj eterni, l'uno buono e l'altro malvagio, ma attribuisce qualche superiorità al buon principio. Egli pretende, che questa opinione era stata quella delle nazioni le più antiche e le più famose, e de'dotti i più celebri. Alcuni difensori di questo sistema ammettevano due *Iddii*; altri non davano il nome di *Dio*, se non che al principio buono, e così fa Plutarco; eglino chiamavano il principio malvagio *demone*.

Plutarco attribuisce, fra gli altri, a Platone questa dottrina dell'eternità e dell'indipendenza del principio malvagio, e cerca di provare, che il moto disor-

dinato, da cui era agitata, secondo Platone, la materia eterna, derivava dall' anima malefica eterna, che animava la materia. Abbiamo osservato, che l' opinione attribuita da Plutarco a Platone, ha il suo fondamento nelle dottrine stesse insegnate dallo stesso Platone. Plutarco, in questo stesso opuscolo della Origine dell' anima secondo il Timeo di Platone, cerca di conciliare le contraddizioni, che abbiamo osservate in Platone su questo soggetto nel modo seguente: « Platone dice, che quell' anima non è stata creata, la quale prima che il mondo nascesse, moveva tutte le cose disordinatamente, ed a caso; all' incontro che sia creata e nata quella, che di questa natura e di quell' altra eccellentissima ed eterna, formò intendente e regolata. »

Questa conciliazione è infelicissima. I principj di Platone sono generali: egli poggia l' eternità dell' anima su la sua attività, attività che si trova tanto nell' anima malefica, che nell' anima buona: egli pronuncia nel Fedro generalmente, che ogni anima è immortale: Πᾶσα Ψυχὴ ἀθάνατος, e perciò non generata; poichè, secondo lo stesso filosofo, ciò che è generato è mortale.

§ 66. Io ho esposto la dottrina di Platone su l'origine della materia, delle forme, dell'Anima, del male; ed, in una parola, dell' universo: Io l' ho esposta col trascrivere i luoghi delle sue opere, ove essa sta espressa. Ma giova il trattenerci alquanto su la stessa, per ricavarne quella istruzione che dee essere lo scopo dello studio della Storia della Filosofia.

Abbiamo notato, che gli stessi ammiratori di Platone si lagnano dell' incostanza e dell' oscurità di que-

sto filosofo: risaliamo all'origine di questa incostanza, e di questa oscurità.

Dopo la morte di Socrate, Platone percorse la Grecia, l'Italia, l'Egitto, e diventò il discepolo degli uomini celebri, i quali coltivavano la Filosofia; ma sia che il dubbio socratico avesse lasciato nell'animo suo una spezie d'incertezza sopra tutte le nostre conoscenze, sia che tutt'i sistemi fossero capaci al primo colpo di occhio d'imporre alla sua ragione, egli adottò successivamente delle opinioni contraddittorie. « Platonem ferunt, ut Pythagoreos cognosceret, in Italiam venisse, et in ea cum alios multos, tum Architam, Timaeumque cognovisse, et didicisse Pythagorea omnia: *primumque de animorum aeternitate non solum sensisse idem quod Pythagoras, sed rationem etiam attulisse* (1). » Questa ragione dell'eternità delle anime è dedotta dall'attività, e l'abbiamo esposta di sopra.

« Omnis auctoritas philosophiae, ut ait Theophrastus, consistit in beata vita comparanda: beate enim vivendi cupiditate incensi omnes sumus. Hoc mihi cum tuo fratre convenit: quare hoc videndum est, possitne nobis hoc ratio philosophorum dare. Pollicetur certe: nisi enim id faceret, cur Plato Aegyptum peragravit, *ut a Sacerdotibus barbaris numeros et coelestia acciperet*? cur post Tarentum ad Architam? cur ad ceteros Pythagoreos, Echecratem, Timaeum, Acrionem Locros, *ut quum Socratem expressisset, adjungeret Pythagoreorum disciplinam, eaque quae*

---

(1) Cic., Tusc. 1, C. XVII.

Socrates repudiabat, addisceret (1)? » Diogene Laerzio parla eziandio de' viaggi di Platone: « nell'età di 32 anni, Platone andò con alcuni discepoli di Socrate a Megara, per udire Euclide. Da Megara si recò a Cirene, donde, dopo d'aver preso le lezioni di Teodoro il matematico, passò in Italia, per ascoltare Filolao ed Eurite, filosofi pitagorici. Dopo visitò i sacerdoti di Egitto, e si dice, che fece questo viaggio con Euripide, e che durante il loro soggiorno in questo paese, Platone soffrì una malattia della quale fu guarito da' sacerdoti Egiziani, che lo lavarono coll' acqua del mare. Egli aveva ancora l'intenzione di andare a vedere i magi; ma la guerra che era accesa in Asia l'impedì (2). »

§ 67. Gli Egiziani avevano oltre della Teologia popolare, una Teologia filosofica e segreta, che non si comunicava se non che ad un piccol numero di uomini scelti, che si giudicavano degni della confidenza. Si comunicava a coloro che dovevano un giorno salire sul Trono, e ad alcuni sacerdoti che avevano de' titoli valevoli per pretendervi. Origene assicura, che non solamente gli Egiziani, ma eziandio i Persiani, i Sirii, gl' Indiani, e le altre nazioni avevano una Teologia segreta differente dalla Teologia volgare. Gl'idioti si pascevano di certe favole, di cui non comprendevano il senso, non portando la loro veduta al di là de' simboli, che si offrivano a' loro occhi.

Pitagora sostituì alle favole i numeri ed altri simboli oscuri, che non erano intesi, se non che da' suoi

(1) Id., de fin., lib. V, c. XXIX.
(2) Diog. Laert., lib. III, § 6.

discepoli, ed ancora con molta pena. Tale era la loro oscurità profonda, che l'intelligenza non se ne conservò lungo tempo fra quelli della sua setta.

Platone riportò dunque da' suoi viaggi il metodo della doppia dottrina, una volgare e l'altra occulta, la prima chiamata *exoterica*, ἐξωτεριχὴ, esteriore, e l'altra *esotertica*, ἐσωτεριχη, interiore. « Che! qui esclama il dotto Degerando, e qual'è mai questa dottrina occulta? ed in quali tenebre non siamo noi subitaneamente immersi? ed a che potranno servire questi numerosi scritti, se essi non racchiudono il vero pensiere del fondatore dell'Accademia, se noi siamo condannati ad ignorarlo?... Ecco certamente uno de' più curiosi, e de' più importanti problemi che possa offrirci l'istoria della filosofia (1). »

Alla grande importanza, che il dotto francese citato attacca alla conoscenza della dottrina occulta, *esoterica* di Platone, io amo di opporre un pensiere, che mi sembra più filosofico, del dotto Abate *Genovesi*: « Sed ita jam pridem suevimus, ut ea veterum magis admiremur, quae minus intelligimus. *Pereat autem tota illa antiquorum somniorum respublica, minus ne licebit esse hodie philosophos* (2)? »

Il signor Degerando nondimeno crede di aver trovato la chiave della dottrina occulta di Platone; e la vede, secondo me, con ragione, nella dottrina del Dio Supremo, e del mondo intelligibile: « L'enimma nel quale Platone inviluppa questa dottrina nella sua let-

---

(1) Op. cit., vol. 2, p. 221, 2. ediz.

(2) Metaph. lat., vol. 5, dissert. physico-Hist. de Secta italica, in una nota.

tera a Dionigi, non è difficile a comprendersi. « *Tutto dipende* dal Re universale; tutto deriva da lui; tutto ciò che è bello riceve da lui la sua bellezza; ma lo spirito umano crede comprendere la natura delle cose considerando gli oggetti che gli sono analoghi, ed alcuno di essi non ha la potenza di rivelargli queste grandi verità; *è necessario contemplarle in questo stesso Re universale.* » Qual'è egli mai questo Re universale se non è la Divinità? Altrove nel Timeo; e la concordanza di questi due passi è molto notabile; ci dà egli stesso la spiegazione di questo enimma: *è difficile,* egli dice, *di scovrire quest' autore comune dell' universalità degli esseri, ed allora che si è scoperto è vietato di rivelarlo al volgo.* Così, gli scritti di Platone, e la sua dottrina *exoterica,* erano una sorte d'introduzione, di preliminare destinato al più gran numero de' suoi discepoli, con cui cercava di esercitarli, e di prepararli pria di ammetterli alla regione transcendentale e misteriosa del suo sistema; e principalmente li preparava, cercando di far loro sentire l'insufficienza di tutti i sistemi (1). »

La dottrina occulta non era dunque in contraddizione colla dottrina volgare; ma l'una era più sublime e transcendente dell'altra.

§ 68. Sesto Empirico muove la quistione, se Platone era scettico: « Alcuni dissero che Platone era dommatico, altri che era *aporematico,* cioè che dubitava; altri poi che era dommatico in alcune cose, *aporematico* in alcune altre. Poichè ne' libri ginnastici, cioè di esercizio, ove introduce Socrate, o scherzando con alcuni, o combattendo contro i Sofisti, di-

(1) Deg., ib., pag. 224.

cono che egli aveva un certo carattere di dubbio e di esercizio; che era poi dommatico dove parlando seriamente espone la sua sentenza, o per mezzo di Socrate, o di Timeo, o per qualche altro di simili personaggi . . . Se egli sia scettico ne discorriamo nelle nostre memorie. Ora, restringendo in breve le cose principali, seguendo Menodote, ed Enesidemo, diciamo che Platone quando pronuncia su *le idee e su la Provvidenza, o che si debba preferire una vita congiunta con la virtù ad una vita congiunta co' vizj*, sia che egli presti il suo assenso a tali cose, pronuncia dommaticamente, sia che vi presti il suo assenso come a cose più probabili, si allontana dalla forma scettica (1). »

Le memorie qui citate da Sesto sono un libro perduto.

Osservo che Platone stesso, nel Timeo, pone in bocca di Timeo la dichiarazione con la quale questo interlocutore del Dialogo dichiara a Socrate, altro interlocutore, che egli, parlando dell' origine dell' universo, non intende mica di dare la sua dottrina per certa, ma solamente per verisimile; e Socrate approva questa dichiarazione: « Tu non sarai sorpreso, Socrate, se dopo che tanti altri hanno parlato diversamente su lo stesso soggetto, lo tento di parlare delli Dei, e della formazione del mondo, senza poter esprimervi i miei pensieri in un linguaggio perfettamente esatto, e senza alcuna contraddizione. E se le nostre parole non hanno un' inverisimilitudine maggiore di quella degli altri, fa d' uopo contentarsene, e ricor-

(1) Ὑποτυπώσ., lib. 1, c. 33, pag. 57.

darsi che io che parlo, e voi che giudicate siamo tutti uomini, *e che non è permesso di chiedere su di un simile soggetto se non che de' racconti verisimili.*

« Socrate: Molto bene, Timeo! Non si può altra cosa attendere. »

§ 69. Nel § 38 ho recato un passo del Timeo, nel quale Platone dice che la materia primitiva *è un essere molto difficile a comprendersi:* forse avrebbe egli parlato con più esattezza se avesse detto che non se ne può avere alcuna nozione. La materia prima è ella estesa? Pare, secondo certe espressioni dello stesso Platone, secondo ciò che dice Aristotile della sua materia prima, la quale è la stessa della platonica, e, secondo il pensamento di Stobeo, che essa non è estesa; e così ha pensato Brukero: « La materia (dice Alcinoo), dovendo ricevere tutte le forme, e come capace di tutte, conviene che non abbia essa alcuna qualità; ed essendo così, non sarà nè *corpo*, nè *alcuna cosa d' incorporeo*, ma sarà corpo in potenza, siccome il bronzo è statua in potenza, poichè la statua è fatta allora che riceverà la sua forma *(De Doctr. Plat., cap. 8).* »

Se la materia prima non è corpo, sarebbe ella forse lo *spazio*, che s'immagina come il luogo de' corpi? L'espressioni metaforiche e poetiche di Platone, il quale dice, fra le altre cose, che la materia è il vase nel quale Dio depone le forme, potrebbero farlo sospettare; ma in questo caso sarebbe falso che la materia non sia *alcuna cosa d' incorporeo;* ma Platone dice di più, che questa materia era agitata da un moto disordinato: io ho una nozione del moto in una estensione figurata, ma non ne ho alcuna del moto nella materia informe di Platone e di Aristotile.

Abbiamo vedute le variazioni che s'incontrano nella dottrina platonica su l' origine delle forme nella materia. Abbiamo notato che qualunque partito che si prenda s' incontrano delle gravi difficoltà, che non sono state dileguate nè dagli antichi, nè da' moderni ammiratori del Filosofo greco. Il signor Cousin, nelle Note al Dialogo il *Menone* della sua eccellente traduzione di Platone, spiega le idee platoniche nel modo seguente: « L' idea in sè è la vera essenza, ed ella risiede nella Intelligenza assoluta. Ma l' idea non resta, e non può restare nel seno dell'eterna Intelligenza. Come ella è causa nello stesso tempo che è essenza ed attributo sostanziale, ella entra per la sua propria forza ed energia, di cui è dotata nell' azione, nel moto, e passa nell'umanità e nella natura. »

Questa spiegazione, lungi di togliere le difficoltà, le aumenta. È necessario prendere uno di questi due partiti: o dire che le idee eterne entrano nell'umanità e nella natura, perchè entra nell' umanità e nella natura la stessa Suprema Intelligenza, in cui queste idee risiedono; o pure dire, che le idee abbandonano la Suprema Intelligenza, e se ne separano allora che entrano nell' umanità e nella natura: qualunque di questi due partiti che si prenda, l' assurdità si manifesta al filosofo che non è dominato dal pregiudizio dell'autorità. Il primo partito identifica il Dio supremo di Platone col Dio degli Stoici, che è l'anima del mondo; ed è un panteismo. Il secondo partito non è meno assurdo: esso è un panteismo emanativo ed inintelligibile.

Se le idee eterne, secondo pensa il signor Jules-Simon, e secondo sembra dai Dialoghi il *Sofista* ed il

Parmenide, sono principj estrinseci del mondo, non si comprende che cosa sieno e come avvengano *le partecipazioni* di queste idee. Nel citato § 38 abbiamo recato un passo del Timeo, nel quale si esprime l'oscurità di questa partecipazione: « La materia, si dice, riceve *in un modo oscurissimo per noi la partecipazione dell'essere intelligibile.* »

La contraddizione, che si trova ne' diversi Dialoghi di Platone sull'origine dell'anima, è visibile. Nel Fedro riguarda l'anima come eterna ed esistente per sè stessa, e poggia questa sua dottrina su l'attività dell'anima stessa; nel Timeo insegna che l'anima è stata generata, e ne spiega, in un modo oscurissimo, la generazione. Abbiamo notato l'insufficienza de' diversi modi di conciliare su questo oggetto Platone con sè stesso. Non posso tralasciare di osservare che la spiegazione dataci da Brukero della formazione dell'anima mondana presenta delle oscurità che non possono dileguarsi: questo dotto Storico della Filosofia pretende che una parte del mondo ideale entrò come elemento nella composizione di quest' anima mondana, e che l'altro elemento sia stato la materia prima; che quest' anima mondana applicata alla materia moderò i moti disordinati di questa, e la rese atta a ricevere le forme: « Nos si in tam obscuro argumento coniecturis utendi venia est, hanc animam materiae, in vi rebelli, immorigera et inordinata jactatione materiae consistere supponentes, ita Platonis idem et diversum sive *dividuum et individuum* in anima mundana intelligimus: Deus cum inordinate ab omni aeternitate jactatam et fluctuantem materiam in ordinem redigere vellet, non tantum de naturis divinis et essentiis

aeternis, quae menti ejus observabantur, cogitabat, easque emanatione spirituali ex se producendo, mundum idealem generabat, sed etiam ad materiae ordinationem et emendationem se accingens, tantum ex hoc altero divinitatis principio materiae indebat, quantum ad formandas res et determinandam materiam, et ordinandos ejus motus requirebatur; sicque ex isto mundo ideali tertium principium emanationis lege, nempe animam divinam produxit, et materiae infudit: quae anima, vi sapientiae ex fonte suae in eam dimanantis, materiam quidem emendavit, in ordinem compescuit, et ad recipiendas formas divinas disposuit (1). »

Questa spiegazione presenta la seguente difficoltà: La materia prima, si domanda, può ella ricevere le forme? Se si risponde affermativamente, ne segue da ciò che l'anima mondana era inutile per rendere atta la materia a ricever le forme. Se poi si risponde negativamente, segue che le forme non potevano mescolarsi con la materia per costituire l'anima del mondo.

Nel § 46 ho recato un passo de' signori Salinès e Scorbiac, nel quale questi dotti Francesi, confessando esser la nozione dell'anima del mondo molto oscura per noi, soggiungono: « Se l'anima del mondo è stata prodotta da Dio, che ne ha fatto un composto di qualità divine e di qualità materiali, allora Dio ha potuto operare primitivamente e senza alcun mezzo sul principio materiale; ed in questo secondo caso non è forse difficile di concepire su qual principio Platone ha po-

(1) Op. cit., vol. 1, pag. 704.

tuto appoggiarsi per concludere la necessità di questa sostanza mezzana? Per salvare, *in parte almeno, queste difficoltà*, si può dire che Platone non ha ammesso l'anima del mondo come una essenza necessaria, acciò l'azione di Dio su la materia fosse possibile, ma solamente come un risultamento necessario di questa azione, cioè, *che per l'azione di Dio su la materia, l'indivisibile ed il divisibile, l'invariabile ed il variabile, le idee archetipe ed il principio informe, mescolandosi in alcuni gradi, ne risulta quella sostanza mezzana che partecipa dell'uno e dell'altro.* »

Gli autori citati conoscono l'insufficienza della loro spiegazione; ed io aggiungo che essa è contraria al senso litterale chiaro del Timeo. Il Dio supremo volle che il mondo fosse un Dio generato; ora un Dio senza anima, col solo corpo, ripugna secondo Platone. Il Dio supremo doveva dunque unire un'anima al corpo del mondo, e così formare un animale che fosse l'immagine dell'eterno animale, che è il mondo ideale. Egli non bisogna confondere il corpo del mondo, che è visibile e tangibile, con la materia primitiva, da cui è stato formato questo corpo del mondo: nella formazione del corpo del mondo si debbono distinguere tre principj, cioè la materia, le forme, e la causa efficiente, che è Dio: formato il corpo del mondo, bisognava animarlo per farlo un Dio generato: la formazione dunque dell'anima del mondo entrò direttamente ne' disegni di Dio, e non fu mica il risultamento dell'azione di Dio su la materia per formare i diversi corpi.

Nel sincretismo platonico del Timeo l'anima mondana è un elemento pitagorico. Abbiamo antecedente-

mente recato il luogo di Cicerone, De Natura Deorum, lib. I, c. XI. Virgilio, nel lib. IV delle Georgiche, lo descrive mirabilmente:

« Esse apibus partem divinae mentis et haustus
Aethereos dixere: Deum namque ire per omnes
Terrasque, tractusque maris, coelumque profundum;
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.
Scilicet huc reddi deinde, ac resoluta referri
Omnia: nec morti esse locum: sed viva volare
Sideris in numerum atque alto succedere coelo (1). »

Nel Virgilio ad usum Delphini si trova su questo luogo la seguente Nota: « Sequitur hic doctrinam Pythagorae et Platonis. Pythagorae opinio sic a Servio (grammatico latino del IV secolo) explicatur: *Omnia animalia ex quatuor elementis et divino spiritu constare manifestum est. Trahunt enim a terra carnem, ab aqua humorem, ab aere anhelitum, ab igne fervorem, a divino spiritu ingenium; quod quia est in apibus, sicut in hominibus (namque metuunt, cupiunt, dolent, gaudent; quae probantur ex his quae faciunt: dimicant enim, colligunt flores, praevident pluvias) fateamur necesse est, etiam apes partem habere divinitatis.* Platonis autem opinio est in Timaeo, Deum cum mundum condidit, astris parem distribuisse numerum animarum: singulisque astris singulas attribuisse, quasi totidem vehiculis. Pythagorae et Platonis communis sententia est, animam esse

(1) V. 220 a 227.

interitus expertem, et, cum exit, pervenire in cognatam sibi animam mundi, ut testatur Plutarchus, l. 4 De Plac. Phil. »

Virgilio ripete la stessa cosa nel sesto Libro della Eneide, ma di un modo che fa sentire che se alcuni animali sembrano averè uno spirito inferiore a quello di altri, ciò è fondato su la differenza de' corpi, e non su quella delle anime. I versi che contengono questa dottrina sono i seguenti:

« Principio coelum ac terras, camposque liquentes,
Lucentemque globum Lunae, Titaniaque astra,
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet
Inde hominum pecudumque genus, vitaeque volantum
Et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus.
Igneus est illis vigor, et coelestis origo
Seminibus: quantum non noxia corpora tardant,
Terrenique hebetant artus, moribundaque membra (1). »

La Nota dell' autore del Virgilio ad usum Delphini è la seguente: « Deus rudem informemque materiam in quatuor elementa primum digessit, ignem, aerem, aquam, terram. Inde mundi corpus fabricavit, varias in partes, ac sphaeras, quasi membra distinctum: harum suprema *Coelum*, infima, *Terra*, cui liquentes campi sive aqua substernitur; mediae partes, *Sol*, *Astra*, *globus lunae*, quo inferiora elementa a coelestibus quasi communi termino separantur . . . *Hinc mundi corpori Deus animam sive spiritum addidit*

(1) V. 724 et sequ.

cui inest precipue intellectus, intelligentia et natura; id est vitalis ac seminaria virtus. Et hanc quidem animam Pythagoras, Deum ipsum esse contendebat: at Plato, non Deum, sed opus putabat summi Dei. »

Io son sorpreso come il dotto Brukero, ed i dotti Francesi di sopra citati, non abbiano nella spiegazione dell'anima mondana, di cui si parla nel Timeo, tenuto presenti le or ora fatte osservazioni.

§ 70. Ho avvertito che nel Timeo si trova un sincretismo notabile, nel quale si veggono riuniti l'elemento jonico, il pitagorico, e l'eleatico stesso, che Platone aveva rigettato nella confutazione dell'eleatismo, che si trova nel Parmenide e nel Sofista. Egli nega che un essere esistente per sè stesso sia suscettibile di una durata successiva, ed attribuisce all'Artefice dell'universo l'eternità senza successione, che i teologi cristiani attribuiscono a Dio. Ma, dall'altra parte, segue dalla sua dottrina su la materia ingenerata, agitata da un moto eterno disordinato, che una tal durata successiva convenga pure all'essere esistente per sè stesso, qual è la materia primitiva.

Se si fosse osservato che il domma dell'eternità senza successione fu una dottrina dell'Eleatismo, non si sarebbe con certezza affermato che Platone prese questo domma dagli Ebrei, e che perciò conobbe la Teologia de' nostri Libri Santi. L'immutabilità dell'assoluto è una verità razionale, che si deduce immediatamente dalla nozione dell'assoluto stesso, in un modo che si durerebbe fatica a credere che vi sieno stati de' filosofi, i quali abbiano ammesso nell'Essere eterno ed improdotto una perpetua vicissitudine di modi, se i più incontrastabili monumenti non ci assi-

curassero dell' esistenza di questo Essere filosofico in tutte le scuole antiche, eccettuata l' Eleatica. Io esaminerò appresso se Platone conobbe la dottrina dei nostri Libri Santi, e se ne ha presa qualche cosa: esaminerò pure la quistione del Platonismo de' Padri della Chiesa.

CAPITOLO QUARTO

Dell' Eternità del Mondo nella supposizione di un Mondo unico.

§ 71. Abbiamo osservato, nel Capitolo I, § 3, che si può attribuire al nostro mondo o un' eternità perenne e stabile, o un' eternità interrotta e periodica. *Il mondo attuale*, si domanda, *è esso eterno?* Il mondo attuale, quale l' osserviamo, risponde Aristotile, è eterno: e perciò il genere umano è ancora eterno. Il Sole, dice il Filosofo di Stagira, ha sempre fatto il suo giro come lo fa presentemente, ed esso continuerà a farlo così incessantemente. Le generazioni degli uomini si son sempre fatte nello stesso modo in cui oggi si fanno, e così continueranno sempre a farsi; esse non hanno avuto alcun cominciamento, e non avranno giammai alcun termine. Se vi fosse stato un primo uomo, dice Aristotile, egli sarebbe nato senza padre e senza madre; il che è impossibile. Egli fa lo stesso ragionamento su gli uccelli. Non è possibile che vi sia stato un primo uovo che abbia dato il cominciamento agli uovi; perchè un uccello viene da un uovo; ma quest' uovo viene da un uccello, e così procedendo all' infinito, senza che

giammai vi sia stato un cominciamento di queste generazioni.

Altri filosofi dicono: *Il mondo attuale ha avuto un incominciamento.* Costoro pongono il *chaos*, o la materia non esistente nella forma del mondo attuale, come preesistente al mondo attuale. Ma si domanda: *Il chaos, o la materia senza il mondo, è stata così esistente sin da tutta l'eternità?* No, rispondono costoro: questa materia senza il mondo attuale è lo stato di dissoluzione, o di corruzione di un altro mondo precedente, il quale è anche nato dalla stessa materia preesistente senza mondo, e così all'infinito, senza giunger mai nè ad una materia che non sia lo stato di dissoluzione e di corruzione di un mondo precedente, nè ad un mondo che non sia nato da una materia preesistente senza mondo. È questo il secondo modo, in cui può insegnarsi l'eternità del mondo attuale. L'eternità del mondo può ancora insegnarsi, nella supposizione di cui parliamo, o nel senso dell'Ateismo, non facendo affatto intervenire in questa eterna vicissitudine di generazioni e di dissoluzioni l'Intelligenza, o facendovela intervenire. In questo secondo modo, come vedremo, l'hanno insegnato gli Stoici.

§ 72. *Aristotile, si cerca, è egli stato il primo che ha insegnato l'eternità e l'ingenerabilità del mondo attuale?* Questo Filosofo, nel Capitolo X del primo Libro del *Cielo*, si propone di cercare se il mondo attuale sia stato senza essere stato generato, o pure sia stato generato; inoltre se esso sia incorruttibile o corruttibile: Πότερον ἀγεννητος ἢ γενετός, χαι ἄφθαρτος ἢ φθαρτος. Per trattar queste quistioni con me-

todo egli pensa di dover prima riferire ed esaminare le opinioni degli altri filosofi e dotti che lo precedettero. Ciò premesso, dice: « Che tutti dicono che il mondo è stato fatto: Γενόμενον μεν ουν ἅπαντες ειναι φασιν. »

Alcuni storici della Filosofia han preteso esser falso che Aristotile sia stato il primo che abbia insegnato l'eternità del mondo. Fa d'uopo dunque esaminare se l'eternità del mondo, nel senso Aristotelico che abbiamo spiegato, abbia nell'antichità per suo primo autore Aristotile.

Censorino, dotto grammatico del terzo secolo, è che fioriva in Roma circa l'anno 238, ha scritto una operetta che è assai stimata, il cui titolo è: *De Die Natali*: egli tratta molte quistioni conducenti a rischiarare la Cronologia e la Storia: tratta, nel capo IV, dell'origine del genere umano, e scrive quanto segue: « Si è quistionato fra gli antichi se il genere umano ha avuto un cominciamento, o pur no; poichè l'esperienza insegnandoci che gli uomini nascono per l'accoppiamento de' due sessi, sembra che il genere umano sia stato sempre esistente; e questa fu l'opinione di alcuni sapienti dell'antichità: altri, al contrario, han pensato che il genere umano ha avuto un incominciamento. Gli autori dell'opinione dell'eternità del genere umano sono stati: *Pitagora di Samo*, *Ocello Lucano*, *Archita Tarantino*, *e tutti i Pitagorici*. *Ma Platone Ateniese*, *Xenocrate*, *e Dicearco di Misene*, *e tutti i filosofi* dell'antica Accademia, sembra che sieno stati eziandio della stessa opinione. Aristotile Stagirita ancora, e Teofrasto, e molti non ignobili Peripatetici, scrissero l'istesso: eglino hanno ap-

poggiato questa loro opinione su l'impossibilità di determinare se gli uccelli sieno stati generati prima degli uovi, o se gli uovi prima degli uccelli, poichè è ugualmente impossibile che l'uovo sia generato senza l'uccello, che l'uccello sia generato senza dell'uovo: quindi hanno creduto non esservi alcuno incominciamento di tutte le cose che furono e che saranno in questo eterno mondo; ma che vi è un circolo eterno di cose che son generate, in maniera che l'incominciamento di qualunque cosa è insieme il fine di un'altra che la precede. »

Secondo Censorino dunque molti sapienti dell'antichità, prima di Aristotile, insegnarano l'eternità del mondo e del genere umano. Egli attribuisce questa opinione a tutti i Pitagorici, ed eziandio a Platone, non meno che agli antichi filosofi dell'Accademia.

Cudworth, dopo d'avere riportato la pretensione di Aristotile, il quale pretende di esser egli stato il primo che abbia insegnato l'eternità del mondo, oppone a questa pretensione ciò che si narra nell'opera *Delle Opinioni de' Filosofi*, attribuita a Plutarco, ciò che dice Stobeo, l'opera di Ocello Lucano su l'eternità del mondo, ed i versi di Epicarmo, che si trovano presso di Diogene Laerzio (1).

Lorenzo Moshemio, trattando (nelle sue Annotazioni al Sistema intellettuale del citato Cudworth) questa quistione, cerca di giustificare Aristotile, osservando che l'eternità del mondo può essere insegnata in diversi sensi, de' quali abbiamo parlato di sopra; che Aristotile ha insegnato che questo mondo attuale è

(1) Syst. intell., c. IV, § XIV, pag. 285.

stato sempre, e non ha avuto incominciamento alcuno, nè è stato generato; e che in questa opinione il Filosofo di Stagira o è stato il primo, o pure ha avuto pochissimi che lo hanno preceduto.

§ 73. Ma esaminiamo particolarmente le autorità allegate da Cudworth per ismentire Aristotile. Plutarco, nel luogo citato da Cudworth, lib. II, c. IV, *De Placitis Philosophorum*, dice che Senofane riguardò il mondo non generato ed eterno, αγεννητον χαι ἀιδιον.

Stobeo, nel luogo citato da Cudworth, *Ecolg. Phis.*, lib. I, c. XXIV, dice che Senofane, Parmenide e Melisso hanno negato la generazione e la dissoluzione delle cose γενεσιν χαι φτοράν.

Ma queste due autorità non fanno al proposito. Aristotile stesso ci dice che gli Eleatici hanno negata la generazione e la corruzione di qualunque cosa, negando l'esistenza del cambiamento nella natura; ma ciò non ha che fare con la quistione dell'eternità e della generazione del mondo, di cui egli si occupa, fra gli altri luoghi, nel libro ottavo dei suoi Libri Fisici. Egli cerca, in questo libro, se questo mondo, in cui si trova il moto, la generazione e la corruzione, sia eterno ed ingenerato, o pur no: egli dunque suppone vero da fisico ciò che gli Eleatici avevano negato; cioè l'esistenza del moto, che costoro negavano, l'esistenza delle generazioni e delle dissoluzioni, che eglino, in conseguenza, negavano ancora.

Inoltre lo Stagirita riconosce che ancora alcuni filosofi avevano insegnato l'eternità specifica del mondo nella supposizione d'infiniti mondi esistenti; ed anche nel senso di Eraclito di Efeso e di Empedocle di Agri-

gento; il primo de' quali, avendo posto il fuoco per principio di tutte le cose, insegnò che di quando in quando il mondo è bruciato dal fuoco, e dopo certi intervalli di tempo è generato di nuovo dal fuoco; ed il secondo pose che il mondo si genera dall'*Amicizia* che unisce gli elementi, e cessa per la *Lite* che disunisce gli elementi medesimi; e che questa vicissitudine di generazioni e di dissoluzioni è stata sempre e sempre sarà.

Epicarmo fu uditore di Pitagora: i versi che cita Cudworth da Diogene Laerzio sono oscurissimi, e la loro oscurità è stato il motivo di molte investigazioni degli eruditi: è dunque inutile di occuparcene.

§ 74. Abbiamo veduto che, secondo Censorino, molti dotti dell'Antichità, prima di Aristotile, insegnarono l'eternità del mondo e del genere umano. Egli attribuisce questa opinione a Pitagora, a tutti i Pitagorici, ed a Platone eziandio, non meno che a tutti gli antichi filosofi dell'Accademia. Ma queste asserzioni sono gravemente contrastate.

Gli storici della Filosofia non sono mica concordi su l'opinione di Pitagora. Plutarco, nell'opera *De Placitis Philosophorum*, lib. II, c. IV, dice che Pitagora e Platone hanno insegnato la produzione del mondo e la sua corruttibilità intrinseca; ma che nondimeno il mondo non si distruggerebbe per virtù della provvidenza divina.

Stobeo, parlando di questa opinione di Pitagora, l'intende nel senso de' nuovi Platonici: egli dice che, secondo Pitagora, il mondo è generato nell'ordine logico, non già nell'ordine cronologico: Πυθαγόρας φησι γεννητὸν κατ' ἐπινοιαν, τὸν κοσμον, ὀυ' κατα χρόνον.

Pythagoras ait mundum quoad cogitationem quidem nostram non vero tempore genitum esse.

Varrone, nel lib. II, c. 4, *De Re rustica*, attribuisce pure a Pitagora l'opinione dell'eternità del mondo e del genere umano: « Igitur inquam et homines et pecua, cum semper fuisse sit necesse, natura, sive aliquod fuit principium generandi animalium, ut putavit Thales milesius, et Zeno cittieus; sive contra, principium horum extitit nullum, ut credidit Pythagoras samius, et Aristoteles stagirites, etc. »

Ovidio ancora attribuisce a Pitagora l'opinione dell'eternità del mondo nel seguente verso:

Quatuor aeternus genitalia corpora mundus
Continet, etc. (1).

Ma Pitagora, come abbiamo antecedentemente osservato, ha insegnato l'emanazione di tutti gli esseri dalla monade primitiva; perciò il domma pitagorico dell'eternità del mondo differisce dalla dottrina di Aristotile su questa eternità; poichè, malgrado il pensamento de' nuovi Platonici, non si trova mica in Aristotile il sistema emanativo. Brukero pensa allo

---

(1) Nella pag. 69, nella quale si è recato un lungo pezzo di questo Poeta, si trova questa conclusione: « Sia che pel mondo *eterno* il Poeta intenda il mondo nella sua materia e nella sua forma; sia, come mi sembra più verisimile, che egli intenda la sola materia del mondo, bisogna leggere così: « Sia che pel mondo *eterno* il Poeta intenda il mondo nella sua materia e nella sua forma, come mi sembra più verisimile; sia che egli intenda la sola materia del mondo. »

stesso modo: esponendo la dottrina di Pitagora su l'origine del mondo, dice: « Mundus a Deo factus est, sed non tempore, verum cogitatione. Hoc apud Stobaeum Pythagorae tribuitur; posterius tamen suspectum est, prodiisse ex Schola Platonicorum recentiorum, qui, ut Platonem cum Aristotele conciliarent, ejusmodi creationem mundi aeternam commenti sunt. Nisi hoc velint Stobaei verba, non certo tempore, sed ab aeterno Deum agitando et separando materiam intrinseca cogitationis suae necessitate mundum produxisse, idque per aeternas recurrere periodos, ut stoicis quoque placuit. Hoc dubium non est a Platone ea in parte differre scholam italicam (1). »

Avverto che Brukero avrebbe dovuto per maggior esattezza fare uso del vocabolo *emanazione* in vece del vocabolo *creazione*. Inoltre parla egli qui in modo oscuro: se Pitagora insegnò l'eterna emanazione del mondo da Dio, i nuovi Platonici convengono su questo punto col Filosofo di Samo.

Relativamente a' Pitagorici noi abbiamo l'opera di Ocello Lucano, nella quale l'eternità del mondo è insegnata nel senso di Aristotile; ma l'autenticità quest' opera è contrastata. Abbiamo pure un'opera di Timeo di Locri *su l'Anima del Mondo e su la Natura;* ma è riguardata come apocrifa: in quest' opera s'insegna la generazione del mondo in conformità della dottrina platonica insegnata nel Dialogo *il Timeo.*

Gli storici della filosofia son divisi su l'autenticità del libro di Ocello Lucano. Tommaso Burnet, fra gli

(1) Vol. 1, pag. 1087, n.° XXII.

antichi, riguarda quest'opera per apocrifa: Brukero ne difende la genuità. Il professor Ritter fra i moderni la crede certamente apocrifa: il signor Degerando pensa, che la sua autenticità è dubbia. « Sebbene (dice questo dotto Francese) l'autenticità del libro di Ocello di Lucania su la natura dell' Universo (περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως) sia almeno molto dubbia, che l'analogia della dottrina che vi è esposta con quella di Aristotile, ed il dialetto nel quale è scritto abbiano fatto generalmente prevalere oggi l'opinione che l'attribuisce ad un autore più recente, è probabile intanto, che esso racchiuda alcuni vestigii del sistema originale de' Pitagorici, e questo trattato, che in tutti i casi rimonta ad un' alta antichità, eccita per sè stesso la curiosità. Esso ha per oggetto di stabilire, che l'universo non è prodotto, non ha avuto un incominciamento; che in conseguenza non può cessare o esser distrutto; che è immutabile, che le sue parti solamente cambiano e ricevono delle nuove combinazioni (1). »

Avendomi proposto di esporre, e di esaminare tutti gli argomenti dell'antichità su l'eternità del mondo, io darò appresso la traduzione di questo libro di Ocello Lucano, e ne farò l'analisi.

Riguardo al libro di Timeo di Locri, il citato signor Degerando scrive: « Sebbene l'autenticità del libro attribuito a Timeo di Locri *su l'Anima del Mondo*, sia soggetta ad un numero maggiore di dubbii e più plausibili di quelli a cui è soggetto il libro di Ocello Lucano, nondimeno il libro di Timeo è molto impor-

---

(1) Histoire, etc., vol. 1, pag. 423, 2. ediz.

tante a conoscersi, e ci sembra di un merito superiore al primo (1). »

Ho osservato antecedentemente nel § 36, che la dottrina di quest' opera di Timeo di Locri su l'Anima del Mondo è uniforme a quella che si trova nel Dialogo di Platone, intitolato il *Timeo*: ne trascrivo alcuni passi: « Ecco ciò che dice Timeo di Locri: Vi sono due cause di tutto ciò che è esistente: l'intelligenza, causa di tutto ciò che si fa con disegno; la necessità, causa di ciò che risulta forzosamente dalla natura de' corpi. Di queste due cause, l'una ha per essenza il bene: ella si chiama Dio, e principio di tutto ciò che è eccellente. Tutte le cause secondo che vengono dopo si riferiscono alla necessità. Tutto ciò che è esistente è idea o materia o fenomeno sensibile, nato dalla loro unione. L'idea non è nè generata nè mobile: essa è permanente sempre dalla stessa natura, intelligibile, modello di tutto ciò che, essendo nato, è soggetto al cambiamento. Tale è ciò che si appella *idea*, e così l'idea si concepisce. La materia è il ricettacolo dell'idea, la madre e la tutrice dell' essere sensibile; essa, ricevendo in sè l'impronta dell'idea, e formata su questo modello, produce gli esseri che hanno cominciamento. Timeo dice ancora, *che la materia è eterna, ma non immutabile.* Priva per sè stessa di forma e di figura, non vi è alcuna forma che essa non riceva; essa diviene divisibile divenendo corpo; ed essa appartiene all'essenza del diverso: *essa si chiama il luogo, lo spazio.* »

Quest' ultima denominazione della materia primi-

---

(1) Ib., pag. 425.

tiva induce a credere, che il preteso Timeo abbia fatto consistere questa materia informe nello spazio puro o vôto.

Egli conchiude così: « La ragione vuole, *che l'idea, la materia, e Dio*, autore del perfezionamento di tutte le cose, *sieno anteriori alla nascita del Cielo.* »

Secondo la dottrina esposta, il mondo non è eterno; ma ha avuto un incominciamento della sua esistenza. Ma Dio, autore del mondo, non ha tirato dal nulla la materia dalla quale ha fatto il mondo: questa materia è eterna ed ingenerata, e Dio ne aveva bisogno per formare l'universo. Questa dottrina dell'eternità della materia è chiaramente espressa nel luogo riportato: intanto questa evidenza non è stata sufficiente per Cudworth, il quale vuol trovare nell'antichità pagana il domma della Creazione. Questo scrittore non nega, che nel libro di Timeo si trova chiaramente *insegnata* l'eternità della materia: « Non ego negem, videri Timaeum hoc in libro materiam aeternam ducere, neque aliter, ac rem, expectare, quae ex infinito tempore una cum Deo fuerit, nec ex eo genita sit. »

La quistione dovrebbe esser decisa senza appello. Si tratta del sentimento dell'autore del libro che esaminiamo su l'origine della materia: questo autore esprime chiaramente il suo pensiero, dicendo senza equivoco, che la materia è un principio eterno ed ingenerato del mondo come lo è l'*Idea* e Dio: noi non abbiamo altra opera di questo Timeo; e se l'avessimo, ed egli insegnerebbe una dottrina contraria, ci darebbe il diritto d'imputargli una contraddizione, e non altro; ma Cudworth, violando queste regole di logica e di buon senso, ricorre, per attribuire il domma della

creazione al nostro Timeo, a Clemente d'Alessandria: « Verum Clemens Alexandrinus aliud ejus dictum laudat ab hoc plane alienum sententia. » Per provare, che i pagani avevano riconosciuto l'unità dell'Essere eterno, domma che avevano ricevuto da' nostri libri santi, o dagli Ebrei, Clemente dice: « *Num vero Graecorum etiam ex ore principium unum audire gestis? Testem dabo Timaeum locrum, qui libro de Natura sic ad verbum loquitur: Unum omnium principium est quod ortu caret* (1). »

Clemente si è ingannato, e Cudworth si è ingannato con lui.

Filolao, altro filosofo pitagorico, ha deviato dall'opinione di Pitagora: l'opinione che Jamblico gli attribuisce è la seguente: « Tutto ciò che è nel mondo si compone di forma e di materia, ed è prodotto come i numeri risultano dall' unità e dal binario. Non vi è un principio unico: Dio artefice supremo non ha potuto generar la materia; essa era eterna; Dio se n'è impadronito, ed ha formato il mondo, seguendo le forme e le proporzioni numeriche (2). »

Da ciò che abbiamo detto di Pitagora, e de' Pitagorici relativamente alla loro opinione su l'eternità del mondo, possiamo concludere, che, eccettuato il libro di Ocello Lucano, la cui autenticità è contrastata, e del quale ragioneremo appresso, niuno ha sostenuto l'eternità del mondo nel senso di Aristotile; poichè Pitagora ha insegnato il sistema emanativo; e Timeo

(1) Cudwort, op. cit, vol. 1, pag. 476.
(2) Introd. ad Nicom. aritm.

di Locri, e Filolao hanno insegnato la generazione del mondo, ed il *dualismo*.

§ 75. Non è da maravigliarsi se i nuovi platonici, nella veduta di conciliare Platone con Aristotile, abbiano alterato la dottrina dell'uno e dell'altro; e che abbiano, in conseguenza, attribuito al primo de' citati filosofi l'opinione dell'eternità del mondo; ma è da maravigliarsi, che alcuni dotti storici della filosofia sieno stati nel dubbio a tal riguardo.

Lorenzo Moshemio conviene, che nel Timeo, ed in tutti i libri che abbiamo di Platone, si vede evidentemente insegnata la generazione nel tempo del mondo; e che è una stoltezza il voler dedurre dal Timeo e dagli altri libri esistenti, che Platone credeva l'eternità del mondo. Ma questo dotto scrittore soggiunge, essere incerto se questo sia stato il genuino e sincero sentimento di Platone, ed il fondamento di questo dubbio è un luogo di Aristotile nel capo X del primo libro del Cielo. Aristotile si propone di esaminare, se il mondo sia stato fatto, o pur no: inoltre se sia corruttibile o incorruttibile; e per trattar tali quistioni con metodo pensa di dover prima riferire ad esaminare le opinioni degli altri filosofi e dotti uomini che lo precedettero. Ciò premesso dice, che tutti pria di lui convengono, che il mondo è stato fatto. Nota, inseguito, il Filosofo di Stagira le differenze che si trovano nelle opinioni di questi filosofi e dotti: alcuni dicono, che il mondo sebbene sia stato fatto, è nondimeno perpetuo: alcuni altri dicono, che il mondo perirà, senza più ritornare ad essere; alcuni altri finalmente pongono una perpetua vicissitudine di generazioni, e di dissoluzioni del mondo. Aristotile non dice

qui chi sono stati gli autori di queste differenti opinioni. Il più abile commentatore di Aristotile fra gli Scolastici narra con tutte le circostanze queste diverse opinioni, e ne dinota gli autori: « Aristotile (egli dice) espone le opinioni degli altri; e primamente dice ciò in cui convengono i dotti che lo precedettero, e dice che tutti hanno affermato, che il mondo è stato generato. In secondo luogo, lo stesso Aristotile espone le differenze di queste opinioni: alcuni dicevano, che, sebbene il mondo abbia avuto un incominciamento, nondimeno non cesserà giammai, ed avrà una sempiterna durata; e così *pensarono alcuni poeti, come Orfeo, ed Isidoro, i quali sono stati chiamati teologi, poichè han trattato delle cose divine poeticamente, e col mezzo delle favole: questi in questa opinione sono stati seguiti da Platone, il quale pose il mondo generato, ma dissolubile.*

« La seconda opinione è di alcuni altri, i quali posero, che il mondo fu generato, e che perirà senza ritornar mai più; come avviene a tutte le cose generate, che son composte di molte cose: così Socrate dopo la corruzione non sarà più naturalmente ristabilito: fu questa l'opinione di Democrito, il quale opinò, che il mondo nacque dal concorso fortuito degli atomi in moto, e che per la segregazione degli atomi sarà disciolto. La terza opinione è di coloro i quali dicono, che il mondo è soggetto ad una vicissitudine perenne di generazioni, e di dissoluzioni; ed è questa l'opinione di Empedocle di Agrigento, il quale ha detto, che l'*amicizia* unisce gli elementi del mondo, e la *lite* li divide. La stessa cosa ha insegnato Eraclito di Efeso, il quale pose, che il mondo intero sarà

bruciato dal fuoco; e che dopo certi intervalli di tempo sarà nuovamente generato dallo stesso fuoco, che egli poneva come il principio di tutte le cose (1). »

Fa d'uopo osservare, che l'opinione di Democrito non è qui esposta in tutta la sua integrità. Questo filosofo ammetteva una infinità di mondi, esistente in ogni tempo; ciascuno de' quali nasce e perisce, e torna a rinascere: in tal modo la specie de' mondi è eterna, senza interrompimento; e ciascun mondo ha un' eternità periodica. Democrito insegnava su di ciò la stessa dottrina di Epicuro: « Quid est in physicis Epucuri non a Democrito? nam etsi quaedam commutavit: tamen pleraqne dicit eadem; atomos, inane infinitatem locorum, *innumerabilitemque mundorum, eorum ortus, interitus* (2). »

Ammetteva forse Democrito la sola eternità specifica de' mondi, e negava la periodica di questo mondo individuale? Non rammento alcun monumento nell'antichità per decidere questa quistione; ma se la seconda opinione di cui parla Aristotile è di Democrito, secondo il commento di S. Tommaso, ciò è un motivo legittimo per credere aver Democrito pensato nel modo spiegato, cioè che egli ammetteva la sola eternità specifica de' mondi; e che negava l'eternità periodica di questo mondo individuale.

Lo stesso Commentatore soggiunge, esservi di coloro i quali dicono, che sebbene i citati poeti e Pla-

---

(1) S. Tommaso di Aquino, sul capo X, del libro I, de Coelo di Arist., lect. XXII.

(2) Cic., De Nat Deor., l. I, c. XXVI. Si veggano ancora i luoghi, lib. II, Acad. quaest., c. XVII, et XL.

tone dicano, che il mondo è stato fatto, nondimeno non pensavano nello stesso modo in cui parlavano; e che era consuetudine di Aristotile di non badare a ciò che si pensava anche rettamente, ma a ciò che si diceva; e che per tal ragione egli ha combattuto l'opinione manifestata da coloro i quali dicevano, che il mondo è stato fatto: « Dicunt autem quidam, quod isti poetae et philosophi, et *praecipue Plato* non sic intellexerunt, secundum quod sonat secundum superficiem verborum, *sed suam sapientiam volebant quibusdam fabulis et aenigmaticis locutionibus occultare;* et quod Aristotelis consuetudo fuerit in pluribus non obiicere contra intellectum eorum, qui erat sanus, sed contra verba eorum ne aliquis in tali modo loquendi in errorem incurreret, sicut dicit Simplicius in commento. Alexander tamen voluit, quod Plato, ed alii antiqui philosophi hoc intellexerunt, quod verba eorum exterius sonant, et sic Aristotiles non solum contra verba, sed contra intellectum eorum conatus est argumentari. Quicquid autem horum sit, non est nobis multum curandum: *quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum* (1). »

Qui si vede, che alcuni dell'antichità ricorrevano alla distinzione della doppia dottrina, *exoterica*, ed *esoterica* per imputare agli autori alcune opinioni contrarie alle loro più chiare manifestazioni. Confesso, che con questo sotterfugio non vi è alcun mezzo di conoscere i pensamenti degli altri; ma convengo con S. Tommaso, che noi non dobbiamo molto badare a

(1) S. Tommaso, loc. cit.

ciò, poichè lo studio della filosofia non dee consistere a ricercare ciò che gli altri han pensato su di un dato oggetto, ma a ciò che se ne dee pensare: « Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quod homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum. » È vero, che la storia del corso del pensiere de' filosofi, anche ne' loro errori, non lascia di essere istruttiva; ma noi non abbiamo altro mezzo di conoscere il pensiere degli altri; se non che la manifestazione che eglino ce ne fanno per mezzo de' segni; e particolarmente per mezzo del linguaggio.

§ 76. Aristotile, dopo d'avere riportato le diverse opinioni de' filosofi e de' dotti che lo precedettero, relativamente all' origine del mondo, si accinge a combattere la prima, che è quella di Platone, cioè cerca di provare, che il mondo non può insieme essere generato ed incorruttibile; ed egli lo fa con due ragioni: la prima è presa dall' esperienza, la quale c' insegna, che tutte le cose che si generano sono corruttibili, come vediamo nelle piante, e negli animali; la seconda consiste nel seguente argomento: Se il mondo è stato fatto, le cose dalle quali è composto dovevano prima essere in uno stato di dissoluzione, altrimenti il mondo non sarebbe stato fatto: è dunque possibile che le cose di cui è composto il mondo sieno in uno stato di dissoluzione; ciò vale quanto dire, che il mondo è corruttibile: quindi una vicissitudine di composizioni e di dissoluzioni, o è avvenuta un numero infinito di volte, o poteva almeno avvenire. Il mondo, in conseguenza, non può insieme essere generato ed incorruttibile.

Dopo di ciò viene il luogo di Aristotile riportato

da Moshemio, e sul quale egli appoggia il suo dubbio: esso è il seguente: « Alcuni di coloro i quali dicono, che il mondo è incorruttibile, e che nondimeno è stato fatto, si sforzano di addurre in loro difesa un motivo che non è vero. Eglino dicono, che parlano della generazione del mondo nello stesso modo come i geometri parlano della descrizione delle figure; cioè, che non intendono, che il mondo abbia avuto qualche incominciamento, ma solamente ne descrivono i suoi elementi. »

Su questo luogo di Aristotile Moshemio ragiona nel modo seguente: « Reiicit quidem et repudiat Aristotiles hanc Platonicorum, et ipsius *forte* Platonis interpretationem sententiae suae; sed hinc tamen liquet, ut vere, et ex animo de hoc re indicaverit Plato, id explorate satis non esse cognitum. Tanto vero minus mirandum est, extitisse postea aeternitatis mundi assertores, qui quoniam Platonis auctoritatem sibi videbant ad invidiam effugiendam esse necessariam, quae litteris hac de re consignavit Plato ad ingenii ludos referri nil dubitarunt. Probant id Philonis Judaei verba haec: *Quidam autem sophistice interpetrantur apud Platonem genitum dici mundum, non quo habuerit generationis principium, sed quo si factus est, non aliter quam ibi dictum est, confieri potuerit, quandoquidem partes ejus generari, et mutari videmus.*

« Clementius de his Platonis interpetribus judicium tulisset Philo, si aut scivisset, aut recordatus fuisset, *ipsum forte Platonem*, certe primos ejus discipulos, quos vidit Aristotiles, non aliter sensisse, atque ipsos praecepta sua de ortu mundi, cum figuris ma-

thematicorum, quos rudioribus proponunt, comparasse (1). »

Il ragionamento riportato non mi sembra esatto. Aristotile, narrando le diverse opinioni, su l'origine e la durata del mondo, de' dotti che lo precedettero, dice assolutamente, che tutti hanno insegnato, che il mondo è stato fatto; fra questi vi era Platone; ed Aristotile non poteva certamente ignorare la dottrina del suo maestro. Aristotile dunque dichiara espressamente, che Platone aveva insegnato la generazione del mondo. Come mai poteva egli dire altrimenti, quando questa dottrina della generazione del mondo è chiaramente espressa nei libri di Platone?

Aristotile in seguito nota le differenze che si trovano nelle opinioni di tutti questi filosofi e dotti che convengono della generazione del mondo; e dice, che alcuni dicono, che il mondo è stato generato, e che insieme è incorruttibile: fra questi tali egli include certamente Platone, che dice ciò chiaramente. Egli passa in seguito a mostrar falsa questa opinione; e perciò accusa di errore Platone. Contro di questa accusa alcuni, persuasi da una parte, che Aristotile ragiona bene nel provare, che il mondo non poteva essere insieme fatto ed incorruttibile, e volendo dall'altra parte giustificar Platone dall'accusa di Aristotile, ebbero ricorso al sutterfugio di dire, che quando Platone ha spiegato la genesi del mondo, non ha inteso dire, che il mondo ha avuto un incominciamento, ma solamente ha inteso di spiegare, e di far l'analisi della composi-

(1) Nota ad Systema intell. Cudworth., c. IV, § XIV, pag. 286.

zione del mondo, nello stesso modo in cui un maestro di geometria, per far conoscere a'suoi discepoli gli elementi di una figura, la costruisce. Non vi è alcun motivo legittimo di attribuire questa difesa di Platone a Platone stesso, e non già ad alcuni de' Platonici; e la testimonianza di Filone giudeo è un giusto motivo di attribuirla ad alcuni Platonici e non mica a Platone. Moshemio non attribuisce questa difesa a Platone, che con un *forte*, cioè perchè era possibile, che Platone avesse così dichiarato; ma se, nelle quistioni di fatto, ci è permesso contro le più chiare testimonianze di addurre la possibilità del contrario, qualunque certezza storica sparisce.

Aristotile rigetta questa difesa come falsa, per la ragione, che gli elementi, di cui è composta una figura che si costruisce, possono stare insieme, e debbono stare insieme; ma non può dirsi lo stesso del mondo in cui le cose di cui è composto passano da uno stato ad un altro contrario: così la materia primitiva dal disordine in cui era fu ridotta all'ordine, e da invisibile fu resa visibile. Ora la materia non può insieme essere disordinata ed ordinata, invisibile e visibile. Perciò la difesa di Platone, secondo Aristotile, è di niun valore. In questa spiegazione del luogo di Aristotile tutto cammina naturalmente, ed uniformemente al genio di Aristotile, che amava di umiliar Platone per innalzar sè stesso.

Il ragionamento di Aristotile è di niun valore. Sebbene due cose sieno di natura opposta, pure può risultarne un tutto, nel quale si trovino le due cose insieme: così, sebbene la modificazione non sia sostanza, e la sostanza non sia modificazione, può nondimeno

risultarne un soggetto modificato; in cui vi è qualche cosa costante e che sussiste, e qualche cosa variabile, e che cessa di essere. Così poteva dire Platone, nel mondo corporeo, vi è qualche cosa costante; e questa è la materia prima, la quale è il soggetto o il luogo di tutt' i corpi; e che per sè stessa è invisibile ed intangibile; ed è la condizione del visibile, e del tangibile; e siccome possiamo dire dell'uomo, a diversi riguardi, che esso è spirituale, e corporeo; così possiamo dire del mondo, che esso è insieme, sotto diversi riguardi, invisibile ed intangibile, e visibile e tangibile: se non vi fosse l'invisibile e l'informe a chi mai si applicherebbe la forma, acciò si producesse il visibile, ed il tangibile? Aristotile non poteva non ammettere un tal raziocinio, poichè egli ammetteva eziandio la sua materia prima, la quale non è *neque quid*, *neque quale*, *neque quantum*, l'ammetteva, dico, in questo mondo visibile, da lui posto come eterno.

S. Tommaso di Aquino ha veduto la debolezza del ragionamento Aristotelico; ed io ne trascrivo il seguente frammento: « Dicunt namque quod ex elementis inordinatis facta sunt ordinata, Deo scilicet reducente inordinationem elementorum ad ordinem, ut Plato in Timaeo dicit. Geometrae autem non dicunt, quod ex lineis divisis componatur Triangulus, sed simpliciter quod ex lineis. Et esset simile si isti solum dicerent, quod mundus sit ex elementis. Non est autem quod aliquid sit simul ordinatum et inordinatum; sed necesse est dare aliquam generationem, per quam unum eorum ab altero separatur, ut scilicet ante generationem sit inordinatum, post generationem vero ordinatum: et per consequens necesse est dare aliquod

tempus distinguens utrumque, sed in descriptionibus figurarum non requiritur aliqua distinctio temporis: non enim oportet, quod Linea et Triangulus tempore distinguantur, sicut ordinatum et inordinatum.

« Voluit autem quidam adhuc excusare Platonem; quasi non posuerit, quod aliqua inordinatio prius tempore fuerit in elementis mundi, et posterius aliquo tempore inceperint ordinari: sed quia inordinatio semper, quantum ad aliquid, ajuncta est elementis mundi, licet quantum ad aliquid ordinentur; sicut etiam ipse Aristoteles ponit, quod materiae semper adjungitur privatio, quamvis et semper sit secundum aliquid formata. Potest etiam intelligi, *Platonem dedisse intelligere, quod elementa ex se inordinationem haberent, si non essent ordinata a Deo, non quod prius tempore fuerint inordinata.* Sed quicquid Plato intellexerit, Aristoteles, sicut dictum est, obiiciebat contra id quod verba Platonis exprimunt. Concludit ergo ex praemissis, quod impossibile sit mundum factum esse per generationem, et tamen cum in sempiternum durare (1). »

Il ragionamento poi di Aristotile, col quale vuol provare, che il mondo non può insieme essere stato generato ed essere incorruttibile, è falso: questo filosofo conclude dalla possibilità intrinseca della dissoluzione del mondo alla estrinseca. Platone non ha negato, che il mondo poteva cessare; ma ha insegnato, che non cesserebbe per la volontà divina. Io resto sorpreso come Aristotile non ha rilevato questa distinzione, la quale è chiaramente espressa nel Timeo

(1) Loc. cit., lect. XXIII.

di Platone: « Tutto ciò che è composto di parti legate insieme dee sciogliersi, ma il voler distruggere ciò che è buono, e forma una bella armonia, è opera di malvagio. Così, posto che voi siete nati, non siete immortali, nè assolutamente indissolubili; ma non sarete disciolti, e non conoscerete la morte, perchè la mia volontà è per voi un legame più forte, e più potente di quelli con i quali voi foste uniti nel momento della vostra nascita. »

§ 77. Brukero, su l'oggetto che ci occupa, scrive: « Genitus autem mundus ab aliquo principio sumsit exordium. Hoc ita probat Plato in Timaeo, ut dubium non sit credidisse eum, mundum in tempore genitum atque factum esse. »

Si obbietta il dotto storico della filosofia il riportato luogo di Aristotile, e soggiunge: « Quemadmodum enim hec in platonicos dicta esse constat, ita manifeste innuunt, ordinis tantum methodique causa ita eos censuisse; certe *dubiam inde reddi veram Platonis sententiam*, nemo facile inficiabitur, cum nemo melius magistri mentem inspicere potuerit, quam Aristoteles, multorum annorum discipulus (1). »

Brukero ragiona a questo modo: È chiaro, che Platone ha insegnato, che il mondo è stato formato nel tempo: il ragionamento di Aristotile è diretto contro i Platonici, i quali insegnavano, che la generazione del mondo dee intendersi nell'ordine logico, non già nell'ordine cronologico: da ciò si vede, che la vera sentenza di Platone è dubbia; poichè niuno meglio di Aristotile ha potuto conoscere il vero senti-

(1) Vol. I, pag. 709.

mento del suo maestro Platone. Ma donde mai Brukero deduce, che Aristotile intende, nel luogo in esame, parlar di Platone? Egli confessa, che il ragionamento di Aristotile è diretto contro i Platonici; egli confessa ancora replicate volte, che i platonici adulterarono la dottrina di Platone: allora che dunque Aristotile combatte la generazione del mondo nell' ordine logico, è naturale d' inferire, che egli combatta l' interpetrazione che i Platonici davano al discorso di Platone.

Brukero continua, dicendo, che malgrado la testimonianza recata di Aristotile, si dee credere, aver Platone insegnato la generazione del mondo nel tempo; essendo verisimile che Aristotile abbia scritto così per eludere l' autorità del suo maestro contro l' eternità del mondo. Confesso di non intender la forza di questo ragionamento. Aristotile sostiene l'eternità e l'ingenerabilità del mondo: gli si obbietta l' autorità di Platone: per eluder la forza di quest' autorità egli avrebbe dovuto sostenere, che Platone era di accordo con lui su questo punto: egli intanto fa tutto il contrario, dicendo, che tutti i filosofi prima di lui hanno insegnato, che il mondo ha avuto un incominciamento nel tempo.

§ 78. Gli Epicurei hanno combattuto la dottrina di Platone su l' origine del mondo: eglino hanno attribuito a Platone l' avere insegnato, che il mondo ha avuto un incominciamento, e che è stato fatto da Dio: ammettevano eglino il primo punto della dottrina platonica, ma negavano audacemente il secondo: eglino vedevano una impossibilità nella supposizione, che Dio sia stato ozioso per un tempo infinito; e che, scorsi innumerabili secoli, abbia, senza alcun motivo, pensato

di fare il mondo: così ragiona presso Cicerone l'epicureo Vellejo: « Cur mundi aedificatores tam repente extiterint, innumerabilia ante saecula dormierint? Isto igitur tam immenso spatio, quaero cum Pronaea vestra cessaverit? Laborem ne fugiebat? at iste nec attigit Deum, nec erat ullus (1). »

Lo stesso Vellejo obbietta ancora a Platone la stessa contraddizione che gli aveva obbiettato Aristotile, cioè l'impossibilità di essere il mondo insieme generato e perpetuo: « Platone dice su questo soggetto molte cose piuttosto immaginate a piacere, che scoperte dalla ragione. Ciò che io vi trovo di più maraviglioso è il darci il mondo per eterno, dopo di averci detto, che esso è stato prodotto, e quasi fatto colla mano. Attribuite voi qualche tintura di fisica ad una persona capace di persuadersi, che ciò che ha un'origine può durar sempre? Qual composto è mai esente da distruzione? Tutto ciò che ha cominciato non dee forse finire? *Hunc censes primis, ut dicitur, labiis gustasse physiologiam, qui quidquam quod ortum sit, putet aeternum esse posse? Quae est enim coagmentatio non dissolubilis? aut quid est, cujus principium aliquod sit, nihil sit extremum* (2). »

§ 79. Ma giova ascoltare su l'oggetto che ci occupa un dotto moderno. Il signor Jules-Simon scrive: « Gli Alessandrini convengono quasi tutti a trovare in Platone la dottrina dell'eternità del mondo. Essendo lor costume di dar la forma dell'istoria a' loro concetti metafisici, eglino non vedono nella storia della for-

(1) De nat. Deor., lib. I, c. 9.
(2) Ib., C. VIII.

mazione del mondo se non che una spiegazione più chiara de' rapporti del mondo con Dio. L'eternità del mondo non ne dimostra mica la necessità *(l'aseità)*, e la causa eterna può produrre un effetto eterno. Il piede posto eternamente su l'arena, vi produce eternamente una impronta. Quanto a ciò che Platone dice del mondo, che esso cade sotto la generazione ciò vuol dire solamente, che esso non è sufficiente a sè stesso, che ha una causa, e che questa causa è Dio. Platone distingue l'eternità immobile dal tempo, imagine mobile dell'eternità; ed intanto il tempo non comincia, nè finisce. Perchè non avrebb' egli distinto ancora ciò che dura senza fine, nè cominciamento da ciò che sussiste per la sua propria forza? Da un' altra parte, le anime non sono esse eterne? non è forse questa la dottrina del *Fedro*, del *Fedone*, della *Repubblica*? Ed il mondo non ha esso un' anima? Quest'anima non è ella forse, sin dalla sua nascita, unita al corpo del mondo? Non dice egli nel *Timeo*, che il mondo non dee finire, e nella *Repubblica*, che tutto ciò che ha cominciato finirà? Che il tempo non abbia cominciamento nè fine, è questo un punto, che Platone stabilisce in diversi luoghi nella maniera la più positiva. Ora il tempo è stato fatto pel mondo; gli astri sono gli organi del tempo; il tempo è distinto dall'eternità: che cosa sarebbe esso avanti la nascita del moto che lo misura (1)? »

Fin qui il signor Jules-Simon non ha fatto altro, se non che presentare il quadro degli argomenti degli Alessandrini, co' quali pretendono provare, che Platone ha creduto l'eternità del mondo. Ma questi

(1) Op., cit. pag. 75 e seg.

argomenti non sono di alcun valore. Eglino suppongono, che Platone non poteva successivamente adottare delle opinioni contradditorie l'una all'altra: su questo principio è appoggiato ciò che eglino dicono su la dottrina di Platone, riguardo all'origine dell'anima. Ciò che eglino dicono sul tempo non è interamente esatto. Platone, ammettendo la materia eterna agitata da un moto eterno, ha implicitamente ammesso una durata senza cominciamento e senza fine; ma il tempo, secondo lui, è la durata misurata dai giorni; e per conseguenza suppone il moto del Cielo; e Platone dice chiaramente, che questo tempo è incominciato col mondo: « Non enim si mundus nullus erat, secula non erant. Secula autem dico non ea quae dierum noctiumque numero annuis cursibus conficiuntur: nam fateor ea sine mundi conversione effici non potuisse. Sed fuit quaedam ab infinito tempore aeternitas, quam nulla temporum circumscriptio metiebatur (1). » La distinzione della *durata* dal *tempo* propriamente detto si trova anche presso i moderni: Locke dice: « La durata distinta in certi periodi, e designata con certe misure o *epoche*, è, secondo me, ciò che noi chiamiamo propriamente il *Tempo* (2). »

Precedentemente ho notato la contraddizione che si trova nell'insieme delle due dottrine di Platone, dell'eternità ed immutabilità di Dio, e dell'eternità indipendente della materia in moto.

Gli Alessandrini pretendono, non esservi alcuna impossibilità nell'eternità del mondo generato. Trala-

(1) Cic. de Nat. Deor., lib. 4, c. IX.
(2) Locke su l'Intendim., lib. 2, c. XIV § 17.

sciando di esaminare qui, e differendo a suo luogo l'esame di questa quistione, osservo, che non si tratta di vedere ciò che si dee pensare su l'eternità del mondo, ma ciò che ne ha pensato Platone.

§ 80. Il signor Jules-Simon continua così: « Aristotile dichiara invero, nel primo Capitolo del libro ottavo della Fisica, che Platone è il solo che faccia nascere il tempo: Πλάτων δὲ αὐτον γεννᾷ μόνος ἅμα γὰρ αὐτὸν τῷ ουρανῷ γεγονέναι. τὸν δὲ οὐρανον γεγονέναι φησιν (*ma il solo Platone dice che il tempo è generato, poichè dice che è nato assieme col Cielo, ed asserisce che il Cielo è stato fatto*); ma Aristotile dichiara da un' altra parte, nel duodecimo libro della Metafisica, che il mondo di Platone è eterno: Διό ενιοι ποιοῦσιν, ἀεὶ ἐνέργειαν, οἷον λεύχιππος χαι πλάτων. Ἀεὶ γάρ νἶναί φασι χίνησιν (*perciò alcuni hanno ammesso un' azione eterna, per esempio Leucippo e Platone; perchè secondo costoro il moto è eterno*). Il tempo che è nato col mondo è dunque ancora eterno. Come conciliare questa contraddizione? Non può conciliarsi se non che ammettendo cogli Alessandrini, che nel linguaggio di Platone: *il mondo è nato*, significa che esso è prodotto, e non già che ha cominciato. Se il mondo non è eterno, Dio ha de' bisogni o de' capricci. Quale occasione per Aristotile, che fa consistere la perfezione del suo Dio in un immutabile riposo, di attaccare la teodicea del suo maestro! Ma Aristotile sapeva al contrario, che su questo punto egli e Platone differivano di linguaggio e non di sentimento. *Videntur dissidere*, dice Simplicio, *cum non dissideant*. Il mondo di Platone è dunque eterno, cioè eternamente in atto, e per Platone come per Aristotile la materia non è giammai stata separata dall' essenza. »

Ma sia con buona pace di questo dotto Francese, il ragionamento riportato non ha alcun valore. Egli suppone, che i due luoghi citati di Aristotile, cioè quello del Capo primo del Libro ottavo della Fisica, e quello del Capo sesto del Libro duodecimo della Metafisica, sieno in contraddizione l'uno coll'altro: non vi ha mica contraddizione alcuna fra i due luoghi citati: in quello della Fisica Aristotile attribuisce chiaramente a Platone la nascita del Cielo, e quella del tempo, che risulta dal moto del Cielo; in quello della Metafisica non si parla mica dell'eternità del Mondo; ma dell'eternità del moto; e si sa, che Platone ammise nella materia eterna un moto disordinato: l'esempio di Leucippo conferma mirabilmente, ed in un modo senza equivoco, che Aristotile non confonde mica l'eternità del moto coll'eternità del mondo: Leucippo poneva gli atomi eterni dotati di un moto a' medesimi essenziale; e pretendeva, che dal concorso fortuito di questi atomi siasi generato il mondo attuale: la stessa dottrina fu in seguito più chiaramente insegnata da Democrito e da Epicuro; e tutti e due questi filosofi hanno concordemente insegnato, che il mondo attuale ha avuto un incominciamento della sua esistenza, e che avrà eziandio un termine. Io son sorpreso come il dotto Francese or ora citato abbia confuso l'ipotesi dell'eternità del moto con quella dell'eternità del mondo, che sono state chiaramente distinte negli antichi filosofi.

Ma, soggiunge il signor Jules-Simon: « Se il mondo non è eterno, Dio ha de' bisogni, o de' capricci: » Ma **qui, io replico, si sorte fuori della quistione: non si tratta di esaminare, se il mondo sia eterno; ma se**

Platone l'ha creduto eterno: l'obbiezione recata l'hanno fatta gli Epicurei contro la dottrina di Platone, ed appresso io ne mostrerò l'insussistenza.

§ 81. Dopo d'avere scritto l'antecedente § mi perviene l'opera del sig. Th. Henri Martin, intitolata *Etudes sur le Timée de Platon;* io mi compiaccio di osservarvi l'uniformità de' miei pensamenti con quelli di questo dotto Francese. Su l'obbiezione del Sig. Jules-Simon, della quale ho or ora parlato egli fa la stessa osservazione della mia; e dice: « Il signor Jules-Simon pretende, è vero, che Aristotile in un altro luogo (metaph. XI (XII.), 6) interpetra la dottrina di Platone nel senso dell'eternità del mondo. Ma Aristotile vi dice solamente, che Platone suppone il moto eterno. Or noi sappiamo, che questo moto eterno è quello del *Chaos* nel quale Platone ammetteva un certo principio attivo, un'*anima disordinata.* In effetto Aristotile in questo luogo stesso si lagna solamente dell'oscurità della dottrina di Platone su la natura di questo motore privo d'intelligenza, e fa osservare, che, secondo Platone, l'anima del mondo è nata *più tardi e nello stesso tempo in cui è nato il Cielo* (1). »

Il citato libro del Signor Martin mi dà l'occasione di ritornare alquanto indietro per parlare delle opinioni di questo dotto scrittore relativamente alla dottrina di Platone su l'origine e la natura dell'anima, e di quella delle idee, delle quali dottrine mi trovo aver parlato antecedentemente.

Io ho imputato a Platone una contraddizione su

(1) Vol. 2, pag. 194, nota 4.

l'origine dell'anima; poichè nel *Fedro* insegna, che l'anima è eterna ed ingenerata; laddove nel *Timeo* la fa generata, e nata nel tempo: nel § 65 ho riferito la conciliazione tentata da Plutarco fra i due dialoghi citati, dicendo, che Platone ha creduto eterna solamente l'anima *malefica* e disordinata, e creata e nata quella che di questa disordinata e di quell'altra eccellentissima ed eterna formò intendente, e regolata. Ho ivi osservato, che questa conciliazione è di niun valore; poichè i principii di Platone sono generali, poggiando egli, nel Fedro, l'eternità dell'anima su la sua attività; attività, che si trova tanto nell'anima malefica, che nell'anima buona.

Il signor Martin adotta la conciliazione di Plutarco: egli scrive: « Nel *Timeo*, Platone dice, che Dio ha formato l'anima del mondo immediatamente prima del corpo che doveva animare, ed egli spiega quali sono l'essenze preesistenti che hanno servito a questa composizione. L'anima del mondo è quel *Dio futuro* a cui Platone ci ha detto, che Dio pensava prima di farlo nascere. Al contrario, Proclo pretende che Platone la crede prodotta eternamente, e come è detto nel *Timeo* che Dio l'unì al corpo immediatamente dopo la sua nascita; Proclo tira da ciò un nuovo argomento, per provare che Platone ammette l'eternità del corpo del mondo. Ma dove Proclo ha egli veduto che Platone ammette l'eternità dell'anima? Egli stesso ci dice, che è nel *Fedro*, ma nel *Fedro* la quistione si versa su l'anima in generale, e non già su l'anima del mondo. Secondo Platone, l'anima in generale è il principio del moto: ora il moto regolare del mondo non è mica eterno: l'anima dunque del

mondo, principio di questo moto, non dee esser eterna. Ma nel Chaos, anteriore al mondo ed eterno, vi era un moto confuso: vi era dunque ancora un'anima eterna, l'anima disordinata del Chaos, priva d'intelligenza, cedendo agli appetiti naturali secondo le leggi della cieca necessità, Dio ha posto l'intelligenza in quest'anima, e ne ha fatto così l'anima del mondo, nel corpo del quale l'ha collocato (1). »

Le osservazioni di questo dotto scrittore or ora trascritte non mi sembrano esatte. Convengo con lui, che Platone nel *Fedro* parla dell'anima in generale; e da ciò deduco per lo appunto, che la sua dottrina esposta nel *Fedro* comprende non solamente l'anima malefica e disordinata, ma qualunque anima, anche quella che produce il moto regolare. È un principio logico incontrastabile, che tutto ciò che conviene al genere conviene alla spezie; ma che non tutto ciò che conviene alla spezie convenga eziandio al genere: l'Anima è il genere, l'anima disordinata, e l'anima ordinata, sono le specie: tutto ciò dunque che conviene all'anima conviene tanto all'anima disordinata, che all'anima regolata. Platone dice nel *Fedro: Tutto ciò che è attivo è esistente per sè stesso. Ora è incontrastabile, anche secondo Platone, che l'anima umana, e l'anima del mondo son dotate di attività*: *esse son dunque esistenti per sè stesse:* questo argomento mi sembra senza replica.

Il ragionamento di Platone nel *Fedro* è chiaro, e rigetta l'interpetrazione di Plutarco, adottata dal dotto Francese, autore del commento sul *Timeo*. Io l'ho ri-

(1) Vol. 2, pag. 189.

ferito nel § 57. « *Fa d'uopo spiegare la natura dell'anima divina ed umana.* « Si parla dunque qui di qualunque anima: ora l'anima divina è certamente l'anima regolata: Platone dunque insegna qui l'*aseità* dell'anima regolata, e dell'anima umana: « Io parto da questo principio: *ogni anima è immortale;* perchè ogni essere continuamente in moto è immortale. »

La proposizione comprende senza equivoco anche l'anima regolata. « L'essere che si muove da sè stesso è un principio di moto, *ed esso non può nascere nè perire: altrimenti tutto il Cielo e l'insieme delle cose visibili cadrebbero in una volta in una funesta immobilità, e niente da ora in avanti non potrebbe più render loro il moto e la vita.* » Qui si parla chiaramente dell'anima del mondo che muove il Cielo.

§ 82. Nel § 46 ho detto, che, secondo Brukero, le idee platoniche sono sostanze separate da Dio; e che, in conseguenza, il mondo *intelligibile e ideale* è un principio sèparato dal Dio supremo; 2. Che questo mondo ideale è un'emanazione del sommo Dio; 3. Che una parte di questo mondo ideale fu commescolata alla materia. Il dotto moderno commentatore del *Timeo*, il signor *Martin*, conviene che le idee platoniche sono sostanze separate da Dio; che esse sono gli oggetti della suprema intelligenza esistenti non in Dio, ma in sè stessi; ma egli nega, che le idee sieno un'emanazione del Dio supremo; e nega eziandio, che esse entrino nel mondo e nella materia; e che, in conseguenza, sieno principj intrinseci degli esseri sensibili. Ascoltiamolo: « Platone dichiara ben positivamente che le idee sono esistenti *in loro stesse*, e che non

possono esser esistenti *in alcun altro essere*. Ciò conferma quello che Aristotile ha detto dell'esistenza completamente separata ed indipendente, attribuita da Platone alle idee. Non bisognerebbe altra cosa per confutare l'opinione del sig. Stalbaum, secondo la quale le idee stesse entrerebbero nella composizione dell'anima. Io non penso, inoltre, che si possa ammettere l'opinione di Alcinoo, del falso Plutarco e di Proclo, opinione adottata dal signor Stalbaum, e dal signor Cousin, secondo la quale, le idee, le spezie eterne, εἴδη, sarebbero considerate da Platone non solamente come gli oggetti de' pensieri di Dio, ma come i suoi pensieri stessi, e sarebbero così *in Dio* come modi della sua intelligenza. Platone, che si dee principalmente consultare su le sue dottrine, non esprime questa opinione in alcuna delle sue opere autentiche; il che, senza dubbio, avrebbe egli fatto se realmente avesse pensato così. Questo silenzio su di uno de' dommi i più importanti della sua dottrina delle idee, e nello stesso tempo della sua Teologia, sarebbe già inconcepibile. Ma non solamente Platone non dice che le idee sono in Dio, ma al contrario distingue della maniera la più precisa da una parte il Dio Supremo, dall'altra le *idee*, quelle *spezie esemplari*, εἴδη, ἰδέαι, che egli contempla, e ad immagine delle quali organizza il mondo nella materia. I vocaboli greci εἴδη ed ἰδέαι non denotano primitivamente, come il vocabolo francese *idée*, un fatto psicologico. Questo ultimo senso è stato per la prima volta addotto dagli stoici (1).

(1) Op. cit., vol. 2, pag. 175.

« Fa d'uopo guardarsi di confondere l'essenze degli oggetti colle idee eterne; perchè Timeo dice in questo Dialogo, *che le idee sono esistenti in loro stesse, e non possono giammai passare in alcun'altra cosa;* l'essenze, al contrario, sono le immagini delle idee eterne, e, secondo Platone, le essenze mobili e mutabili, e quelle *che nascono sempre, e non sono giammai*, hanno bisogno di un sostegno: esse applicate alla materia prima costituiscono le cose prodotte.

« Platone distingueva tre specie di numeri, cioè, 1. I numeri intelligibili, *νοητοι ἀριθμοι* cioè le stesse idee, le spezie esemplari di tutte le cose, che egli credeva separate dagli oggetti, *χωρισται ιδέαι*, uniche ciascuna nella sua spezie propria, ed esistenti, in una intera indipendenza, al di fuori di tutte le cose variabili; 2. I numeri sensibili, *αισθητοι ἀριθμοι*, esistenti negli oggetti stessi, cioè senza dubbio l'essenze individuali, l'insieme delle qualità attuali di ciascun oggetto; 3. I numeri matematici, *μαθηματικοί ἀριθμοι ο τό μαθηματικά*, chiamati così, perchè sono gli oggetti dello studio della scienza, e chiamati ancora *τά μεταξύ*, le cose medie, perchè convengono colle idee eterne, in quanto sono eterne ed immutabili come le idee, e colle cose sensibili in quanto offrono come queste un gran numero di simili. Queste cose matematiche, così distinte da Platone nel suo insegnamento esoterico, mi sembrano essere l'essenze generiche, le nozioni generali, ed astratte, considerate da lui come multiple sotto ciascuna spezie, quantunque esistenti al di fuori delle cose sensibili. Così non vi ha che un circolo ideale; ma vi è una moltitudine di circoli matematici, che il geometra concepisce nel suo spirito, e che può para-

gonare insieme. . . . . I numeri sensibili ed i numeri matematici, cioè l'essenze tanto individuali che generali, erano, secondo Platone, semplici imitazioni dei numeri intelligibili, cioè delle idee.

« Ma che cosa è mai, secondo Platone, questa essenza indivisibile, e sempre la stessa, e quell' essenza divisibile e nascente ne' corpi, le quali sono le due cose di cui Dio si servì per formare l'anima del mondo, ed in seguito l'anima umana? Mi sembra chiaro che l'anima eterna di cui si parla nel *Fedro*, l'anima disordinata descritta nelle *leggi*, l'essenza variabile divisa ne' corpi, quella potenza senza ragione, quella necessità ἀνάγχη, che secondo il *Timeo* la ragione, λόγος, può soggiogare, ma non distruggere, quella forza istintiva inerente alla materia corporale; mi sembra, io dico, che tutto ciò non sia che la stessa cosa, cioè *l'anima motrice del* Chaos, eterna come il Chaos, e nella quale Dio ha posto l'intelletto, per farne l'anima del mondo, e stabilire l' ordine, che ora regna nell' universo. Similmente che l'essenza indivisibile veramente eterna, cioè immutabile, che Dio ha unita all' anima disordinata, sia evidentemente l' intelletto, il νοῦς, che è venuto a rendere regolare l'azione della forza motrice.

« Ma ove Dio prese questa essenza indivisibile, ed immutabile? In sè stesso, secondo Plutarco. In effetto, che cosa sarebbe questa intelligenza eterna se non quella di Dio? Io penso dunque, che questa parte che dell' anima del mondo, e delle anime degli astri e degli uomini, che percepisce le idee, e che Platone chiama eterna e divina, è, secondo lui, *un' emanazione della divinità*, cioè la divinità stessa mani-

festando più o meno la sua presenza nelle anime ove essa apporta la luce e l'ordine. Io son lontano di approvare questa dottrina, che confonde una facoltà dell'anima umana con un attributo di Dio; ma essa non dee sorprenderci in Platone, il quale non aveva bene penetrato nella nozione della sostanza, ed il cui sistema commentato dagli Alessandrini ha prodotto in effetto la dottrina dell' emanazioni. Secondo il *Timeo*, Dio prese l'essenza indivisibile, la mescolò con una parte dell' essenza divisibile, e formò così l'essenza mista e media, quella terza essenza, che, secondo l'espressione di Platone, partecipa della natura dello *Stesso* e di quella del *Diverso* (1). »

L'autore citato, che riconosce, nella formazione dell'anima del mondo, un elemento emanato da Dio, non crede che il mondo intelligibile, le idee, sia una emanazione divina: egli riguarda le idee come esseri necessarj, immutabili come Dio stesso, e per conseguenza come indipendenti da lui. « Io vedo (egli dice) in Platone, che le idee sono esistenti in esse stesse, che esse hanno ciascuna una realtà individuale ed indipendente, e che esse sono fuori di Dio, i soli esseri reali, come è detto nel Timeo, ove esse hanno il nome di *Dei eterni* . . . Egli non mi sembra dimostrato, che, secondo Platone, Dio sia d'una maniera qualunque la causa efficiente delle idee ...... Poichè bisogna riconoscere, che secondo Platone, le spezie intelligibili sono esistenti fuori di Dio, e poichè Platone non ammette, che Dio possa fare qualche cosa altrimenti che con una materia preesistente, di qual cosa avrebbe

(1) Vol. 1, pag. 320 a 558.

Dio fatto eternamente le idee? Egli mi sembra evidente, che Platone le credeva necessarie come lo stesso Dio, e che così egli spiegava la loro esistenza eterna (1). »

I pensamenti di questo dotto commentatore del Timeo meritano di esser conosciuti, e presi in considerazione. Essi servono ad accrescere la somma delle congetture de' dotti su l'intelligenza di dottrine oscurissime. Il lettore potrà unirle a quelle antecedenti, da me riportate su la stessa materia.

Io ho detto, che alcuni han creduto che, secondo Platone, le idee sono i pensieri stessi della suprema intelligenza, e che queste idee son passate nell'universo; e che per ciò si debbono riguardare come *principii intrinseci* del medesimo universo. È questa l'opinione del signor Stalbaum, adottata dal signor Cousin. Secondo questa opinione Platone non potrebbe scusarsi di *Panteismo*: Dio, secondo questa dottrina, sarebbe un principio costitutivo dell' universo.

Brukero pensa, che le idee platoniche sono esseri separati da Dio, ma emanati da lui; che queste idee eterne entrano in seguito del mondo nel mondo, e divengono principii intrinseci dell' universo; egli, come abbiamo detto nel § 69, fa entrare parte del mondo ideale nella formazione dell' anima mondana, la quale ridusse in ordine la materia, e la dispose a ricevere le forme divine, *et ad recipiendas formas divinas disposuit*. Secondo il pensamento di Brukero dunque le idee eterne emanate dal Dio supremo entrano come *principii intrinseci e costitutivi* nell' universo. In

(1) Vol. 1, pag. 7.

questa spiegazione il Dio supremo rimane fuori del mondo; e quindi sembra che una tal dottrina non possa in rigore accusarsi di un perfetto panteismo, sebbene sia erronea e contraria al puro monoteismo, che la sana filosofia e la Rivelazione c'insegnano.

Il signor Martin pensa, che, secondo Platone, le idee eterne non solamente sono esseri separati da Dio, ma eziandio indipendenti e non emanati da lui; che esse non entrano affatto nel mondo; e che, in conseguenza, non sono principii *intrinseci* dell'universo. Egli prende nel senso litterale e proprio la denominazione, che Platone dà alle idee, chiamandole *Dei eterni*. Secondo questo pensamento Platone è un perfetto *Politeista*.

Ma qui nasce una difficoltà: Se gli *dei eterni* di Platone sono le stesse sostanze, che egli chiama *idee*, queste idee non solamente sono *intelligibili*, ma eziandio *intelligenti;* poichè non sembra verisimile, che Platone chiami *Dio* un essere senza intelligenza; intanto il signor Martin sembra che riguardi le idee platoniche come *intelligibili;* ma non come *intelligenti:* egli scrive: « ciò che vi è di certo si è che se il Dio di Platone è una delle idee, *invece di essere come le altre solamente intelligibile, questa, secondo lui, è nello stesso tempo intelligente* (1). »

Coloro, che hanno voluto erroneamente trovare in Platone il domma della Trinità de' cristiani, hanno inteso per le *idee* l'Intelligenza Divina. Ma se le idee sono una moltitudine di sostanze, non possono essere la seconda Persona dell'adorabile Trinità. Il citato

(1) Vol. 1, pag. 15.

commentatore del Timeo fa su di ciò la seguente osservazione: « Questi *Dei eterni*, di cui il mondo è l'immagine, sono evidentemente le *idee*. Questo passo del Timeo è uno di quelli ove si è creduto vedere qualche cosa simile al domma cristiano della Trinità. In effetto vi si trovano tre *ipostasi*, cioè Dio il Padre, l'Intelligenza divina che contiene le idee, ed il mondo, figliuolo di Dio e Dio stesso. Ma 1. È evidente, che qui Platone dà all'Essere Supremo il nome di *Padre del Mondo*, come noi gli diamo quello di *Padre degli uomini*, perchè il mondo e gli uomini sono sua opera; 2. le *idee*, quelle spezie intelligibili, che Platone chiama *dei eterni*, non risiedono, secondo lui, nel Dio supremo; 3. egli considera il mondo come un Dio subalterno, prodotto, non eterno; 4. egli non ammette, che Dio, padre del mondo, le idee ed il mondo sieno un solo Dio (1). »

Lo stesso commentatore pensa, che l'elemento immutabile, il quale entra nella composizione dell'anima mondana, secondo Platone, è un'emanazione della Suprema Intelligenza, cioè di Dio stesso. Secondo questa opinione il sistema emanativo è pure entrato nel sincretismo platonico del Timeo. Questo sistema emanativo obbliga a riguardar Platone come un panteista imperfetto.

Ma se vi è nell'anima umana un principio immutabile, che è un'emanazione della Suprema Intelligenza, l'anima umana dovrebbe percepire le *idee eterne esemplari, immutabili:* intanto si dice dallo stesso dotto commentatore, che la nozione universale del Circolo,

(1) Vol. 2, pag. 50.

che è nell' intelletto del Geometra non è mica la stessa della idea eterna del circolo del mondo intelligibile. Ma che cosa mai è questa idea eterna del circolo diversa dalla nozione universale del circolo? Il citato dotto commentatore dice, che, secondo Platone, « al di sopra della scienza vi è una quinta cosa, cioè, ciò che è assolutamente, cioè l'idea, per esempio quella del circolo; *che l'idea spezie esemplare è ella stessa nel numero degli oggetti, che la conoscenza può prendere, e che nell' anima l' intelletto* νοῦς *è ciò che si approssima il più alla natura delle idee; ma che tutto ciò che concerne questi esseri eterni è troppo difficile a comprendersi per esser confidato alla scrittura, o ancora alla parola* (1). »

Secondo lo stesso commentatore, Platone ammetteva eziandio, oltre delle idee eterne dell' essenze generiche e specifiche, anche le idee eterne dell' essenze individuali. Ma il signor Dacier ha pensato il contrario, scrivendo: « bisogna ricordarsi, che queste idee sono universali, e non particolari; cioè che esse comprendono le spezie come l' *uomo*, e non già gl' individui come *Alessandro;* e bisogna risovvenirsi ancora, che esse non sono mica un essere separato da Dio, ma che sono in Dio (2). »

Da questa dottrina segue, che, secondo Platone, Dio non conosce gl' individui, e che la sua Provvidenza non si estende se non che alle sostanze celesti, e che non prende cura degli avvenimenti particolari che

(1) Vol. 1, pag. 552.
(2) Dottrina di Platone, pag. 134.

accadono su la terra, lasciando questa cura alle divinità inferiori, ed ai demoni.

§ 83. Le opinioni su l'origine del mondo si riducono alle seguenti: 1. *Il mondo è eterno ed improdotto;* 2. *Il mondo è eterno ma prodotto.* La seconda si divide in due, cioè: 1. *Il mondo è emanato da Dio nell'eternità;* 2. *Il mondo è stato creato da Dio nell'eternità.* Vi è ancora un'altra opinione, sebbene non meriti il nome di opinione, ma di certezza, ed è: *Il mondo non è eterno, ma ha avuto un incominciamento per creazione nel tempo.* Le opinioni, che abbiamo enunciate prima di questa, appartengono all'antichità profana: questa appartiene all'antichità sacra; essa è la dottrina del puro monoteismo.

Quest'ultima proposizione può ancora essere insegnata in due sensi nel modo seguente: 1. *Il mondo ha avuto un incominciamento nel tempo per creazione; ma esso poteva pure esser creato nell'eternità;* 2. *Il mondo ha avuto un incominciamento nel tempo per creazione; esso non poteva esser creato nell'eternità.*

Quest'ultima proposizione è quella che noi vogliamo stabilire.

Incominceremo dall'esporre e dal confutare insieme tutti gli argomenti a favore dell'eternità del mondo nel senso di Aristotile; indi esporremo quelli de'nuovi platonici; e principalmente di Proclo a favore dell'eternità del mondo prodotto, e li confuteremo: risulterà da questa confutazione l'impossibilità della produzione, in un modo quale che siasi, del mondo nell'eternità.

§ 84. Incominciamo dall'esame del libro di Ocello

Lucano, Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεος, *della natura dell'universo*. Ho avvertito che l'autenticità di questo libro è contrastata: ecco ciò che trovo su di questo oggetto:

Diogene Laerzio, nella vita di Archita pitagorico, ci ha conservato una lettera del medesimo Archita a Platone, nella quale si fa menzione, come sembra, di Ocello: la lettera è la seguente:

« Archita a Platone Salute: Avete fatto bene di darmi nella vostra lettera la notizia del vostro ristabilimento, che io aveva saputo da Damisco. Quanto agli scritti de' quali mi avevate parlato me ne son occupato, e mi son condotto in Lucania presso i nipoti di Ocello. I commentarii su la legge, sul Regno, su la Pietà, *e su la generazione di tutte le cose*: χαὶ τᾶς τῶ παντός γενέσιος, sono tra le mie mani. Io ve ne ho ancora rimesso una parte; ma finora non si son potuti ricuperare gli altri; se si trovano siate persuaso, che non mancherò d' inviarveli. »

Vediamo da questa lettera la stima che Platone faceva delle opere di Ocello: l'apprendiamo ancora meglio dalla risposta, che Platone fece ad Archita, e che lo stesso Diogene Laerzio ci ha ancora conservato:

« Platone ad Archita oprar rettamente.

« Non saprei abbastanza esprimervi la soddisfazione colla quale ho ricevuto gli scritti che m' avete inviato, ed ho ammirato l' autore che gli ha scritti: egli si mostra degno de' suoi vecchi antenati, ecc. »

Censorino, come abbiamo detto innanzi, attribuisce ad Ocello l' opinione dell' eternità del mondo; e quindi

sembra che riconosca l'autenticità del libro *della natura dell' universo*.

Stobeo ne parla particolarmente : « Ocello (egli dice) fa il mondo eterno nel suo libro *della natura dell' universo*, e prova che il mondo è eterno ; e che il moto, il tempo e la figura dell' universo sono stati sempre, come sempre è stato l' universo. Perchè la figura del mondo è circolare, uguale e simile da ogni lato ; e che per conseguenza non ha nè cominciamento, nè fine. Il moto similmente non ha potuto avere un cominciamento, poichè è stato esistente insieme coll' universo : esso non avrà dunque alcun fine, l' universo essendo eterno. Il tempo è egualmente infinito e senza fine, perchè esso è col moto. La natura non può dunque ricevere alcun cambiamento nè passare da uno stato buono ad uno malo, nè da un malo ad un migliore ; ma essa resterà eternamente tale quale è stata sempre (1). »

Una delle ragioni su la quale si appoggiano coloro che negano l' autenticità del libro di Ocello, si è, che questo libro non è scritto nel dialetto Dorico, del quale facevano uso i pitagorici, ma nel dialetto comune. Brukero risponde a questo argomento, essere stato il libro di Ocello da qualche grammatico tradotto nel dialettico comune per essere meglio inteso ; e che da' frammenti esistenti in Stobeo si rileva, che da prima il libro fu scritto nel dialetto Dorico : « Non vero more Pythagorico dialecto dorica scriptus hodie extat, sed communi, a grammatico sine dubio aliquo ita mutatus, ut facilius intelligeretur, cum Pythagorica scripta

(1) Eclog phys., lib. 1, c. 24.

ob doricum loquendi morem obscura fuerint; admodum Dorice enim initio consignatum fuisse, ex fragmentis apud Stobaeum occurrentibus (Ecolg. phys., lib. 1, c. 24) patet, quae primae dialecti vestigia servant. Non audiendi itaque sunt, qui vel Ocellum e numero Pythagoreorum ejiciendum, vel ei hunc librum denegandum esse contendunt (1) ».

L'altra ragione, colla quale è contrastata l'autenticità del libro di Ocello, è la similitudine della dottrina che vi si trova con quella di Aristotile. Ma si dee osservare, che la similitudine delle opinioni, che si trova in due autori, non è un argomento certo per provare, che uno di essi abbia appreso la sua dottrina dall'altro. Due pensatori, meditando su lo stesso oggetto, possono benissimo, senza alcuna comunicazione fra di loro, ottenere lo stesso risultamento dalle loro meditazioni.

Il professore *Ritter* crede che il libro su la Natura dell'universo, attribuito ad Ocello, non può in qualunque conto appartenere a costui. » È da credere, che poco tempo prima della nascita di G. C., epoca in cui cresceva lo zelo *per la filosofia misteriosa e miracolosa*, che si chiamava eziandio filosofia pitagorica, si sia composto un gran numero di opere che ci son pervenute o interamente o in parte, e che portano male a proposito il nome degli antichi pitagorici. La critica moderna ha fatto vedere, o confermato la credenza, che gli scritti attribuiti a Timeo e ad Archita non sono mica autentici, e che l'opera su la Natura del

(1) Op. cit., vol. 1, pag. 1123.

mondo, attribuita ad Ocello di Lucania, non può in qualunque caso provenire da un Pitagorico (1). »

Osservo di passaggio, che la filosofia contenuta nel libro attribuito ad Ocello su la Natura dell' universo, non è mica misteriosa, nè miracolosa.

L'abate Batteaux ci ha dato una buona traduzione in francese di questo libro di Ocello. Riguardo all'autenticità dello stesso, egli scrive ciò che segue: « Ocello aveva scritto in dialetto dorico: era questo il linguaggio particolarmente usato in Sicilia e nella Magna-Grecia. Stobèo ce l'ha conservato ne' grandi frammenti che ha citato di lui. Il dialetto essendo stato cambiato nel libro di cui si tratta da qualche grammatico, il quale avrà creduto che il linguaggio comune renderebbe questa filosofia più intelligibile al gran numero de' lettori, questa spezie di falsificazione, unita ad una conformità singolare de' dommi di Ocello con quelli di Aristotile, ha fatto nascere qualche dubbio su l'autenticità di quest' opera. Ma questi dubbii spariscono quando si fa attenzione alla semplicità, alla brevità laconica, ed alla gravità dello stile che regnano in tutta l'opera, e che sono come il suggello dell'antichità. Il fondo della dottrina è costantemente quello della scuola di Pitagora, che faceva l' universo eterno, che riempiva il Cielo di Dei, le regioni intermediarie di demoni, e lo spazio sullunare de' quattro elementi mutabili per le loro reciproche generazioni. Se Aristotile è di accordo con Ocello su molti punti importanti ciò non prova altra cosa, se non che Aristotile non ha potuto trovare altrove, nè immaginare

(1) Storia della fil. ant., lib. IV, c. 1, p. 304, trad. franc.

egli stesso niente di più verisimile se non che quello che Ocello aveva detto ..... Platone ha commentato il pitagorico di Locri; Aristotile ha commentato Ocello; perchè la conformità di Ocello con Aristotile farebbe maggior torto all' autenticità di Ocello, che quella di Timeo con Platone non ne hà fatto a Timeo ? »

Ma l' autenticità del libro su *l' anima del mondo e della natura* è stata ancora contrastata, come ho osservato innanzi. Ma si pensi come si voglia dell' autenticità del libro di Ocello, giova esporne ed esaminarne la dottrina ivi contenuta. L' abate Batteaux, che ce ne ha dato una buona traduzione in francese, ci dà nella prefazione un ragguaglio delle diverse edizioni e traduzioni di quest' opera. Ocello fu impresso la prima volta in Parigi nel 1539. Francesco Cristiano, medico di Francesco I, lo tradusse il primo in latino. Luigi Nogarola ne fece una seconda traduzione ancora in latino, che fece imprimere assieme col testo e con delle note nel 1559. Geronimo Comelino lo reimpresse nel 1596 colle varianti del M. S. di Lovanio. Emmanuele Vizanio, professore di filosofia a Padova, lo diede alla luce ancora nel 1646 colle differenti lezioni de' due manoscritti del Vaticano e di quello di Tommaso Bartholino. « Noi, soggiunge l' abate Batteaux, vi abbiamo aggiunto molte correzioni essenziali, che abbiamo ricavato da' due manoscritti della Biblioteca del Re che non sono stati conosciuti da alcuno di questi editori. Non parliamo dell' edizione di Tommaso Gale nel 1671, nè di quella del Marchese d' Argens nel 1762, che nulla hanno aggiunto di nuovo al testo di quelle che l' aveano precedute. »

L' opera di Ocello è stata divisa in quattro capitoli, e ciascuno di questi capitoli in piccoli articoli.

Nel primo capitolo è quistione del Tutto e della sua durata.

Nel secondo si tratta della Formazione, del Numero, e delle Trasmutazioni reciproche degli elementi.

Nel terzo si parla dell'Uomo, e delle Produzioni della Terra.

Nel quarto si tratta della Morale. Io tradurrò, seguendo la traduzione francese di Batteaux, i tre primi capitoli, come quelli che son relativi all'oggetto della quistione che ora mi occupa; cioè dell'Origine dell'universo.

Ma mi si domanderà su le prime: In qual tempo sia vissuto Ocello: il Marchese d'Argens congettura che sia vissuto circa ottanta o cento anni prima di Socrate.

CAPITOLO QUINTO

Esposizione e Traduzione de' tre primi Capitoli dell' Opera di Ocello Lucano su la Natura dell' Universo.

§ 85. Il Capitolo primo contiene sedici Articoli, e sono come segue:

1. Ocello di Lucania ha scritto quest'Opera, istruito per certe parti da segni evidenti, e guidato per altre dal ragionamento e dal rapporto delle idee.

2. Io penso che l'universo (o il Tutto) è indestruttibile ed improdotto, perchè esso è stato sempre, e sempre sarà. Se esso avesse cominciato non sarebbe ancora: è dunque improdotto ed indestruttibile. Se si dicesse che è stato prodotto, non si troverebbe alcuna

cosa nella quale potesse ridursi e disciogliersi nella sua distruzione. Perchè come ciò da cui sarebbe stato prodotto sarebbe stato prima del tutto; ciò in cui sarebbe ridotto, dopo di essere annientato, sarebbe ancora dopo del tutto.

3. Se il tutto fosse stato prodotto, lo sarebbe stato con tutte le sue parti; e se esso fosse distrutto, lo sarebbe con tutte le sue parti; ciò che ripugna. Il tutto dunque, o l'universo, non ha avuto cominciamento, e non avrà termine. La cosa non può essere altrimenti.

4. Ogni essere che ha cominciato con la generazione, e che dee cessare di essere con la dissoluzione, ha necessariamente due progressioni: la prima dal meno al più e dal peggio al meglio: il moto di questa si chiama *generazione*, ed il suo termine *perfezione;* la seconda dal più al meno, dal meglio al peggio: il suo moto si chiama *corruzione,* ed il suo termine *distruzione.*

5. Se dunque l'universo, o il tutto, è stato prodotto, e che sia distruttibile, esso ha passato dal meno al più e dal peggio al meglio, e ritornerà dal più al meno e dal meglio al peggio. Se dunque il mondo è stato prodotto, esso ha avuto un accrescimento fino al punto in cui è divenuto perfetto, e decrescerà sino al punto in cui sia corrotto ed interamente distrutto. Perchè in ogni natura soggetta a progressione vi sono tre termini e due intervalli: i termini sono la nascita, lo stato di perfezione e la distruzione; gl'intervalli sono, l'uno dopo la nascita sino allo stato di perfezione, l'altro dopo lo stato di perfezione sino alla distruzione.

6. Ora l'universo, o il tutto, non ci presenta nulla

di simile. Noi non l'abbiamo veduto nascere, nè migliorare, nè crescere, nè deteriorare, nè decrescere; esso continua sempre lo stesso, sempre della stessa maniera, sempre eguale, sempre simile a sè stesso.

7. I segni evidenti e le prove della mutabilità sono le nuove combinazioni delle parti, le simmetrie, le configurazioni, le posizioni, le distanze, i gradi di forza, le velocità e le lentezze comparate, i numeri, ed i periodi de' tempi: tutti questi rapporti sono suscettibili di cambiamento e di diminuzione nelle mutazioni d'ogni natura generata. Perchè ciò che ha cominciato una volta ad accrescersi e migliorarsi è portato dal proprio vigore alla propria perfezione; e ciò che s'indebolisce e decresce è portato dal suo stesso indebolimento alla propria distruzione. *Or niente di simile a ciò conviene all' universo.*

8. Io chiamo Universo e Tutto, il mondo preso nella sua totalità: esso è stato così nominato perchè è un composto regolare di tutto ciò che è, un sistema ordinato, perfetto e completo di tutte le nature. Perchè niente è fuori dell'universo; se qualche cosa è, esso è compreso in esso: tutto è nel tutto: tutto è col tutto, o come parte, o come produzione.

9. Tutto ciò che il mondo contiene ha de' rapporti necessarj con esso; ma il mondo non ne ha con alcun altro essere; non ne ha che con sè stesso. Tutti gli altri esseri son costituiti in maniera che non sono sufficienti a loro stessi: essi han bisogno di conciliarsi con altri esseri diversi da loro stessi: gli animali hanno bisogno dell'aria per respirare; l'occhio della luce per vedere; ciascuno degli altri sensi ha i suoi bisogni secondo il suo oggetto; e le piante ancora per nascere e

per nutrirsi. Il sole, la luna, i pianeti, gli astri fissi, secondo le loro funzioni particolari, sono subordinati all'armonia generale. Ma il mondo non ha alcun rapporto essenziale con alcun essere diverso da sè stesso: esso non ne ha se non che con sè stesso.

10. Ecco un'altra prova della verità che io enuncio. Il fuoco, che riscalda gli altri corpi, è caldo per sè stesso; il mele, che fa sentire il sapor dolce, è dolce per sè stesso; i principj co' quali si dimostrano le verità oscure son chiari e dimostrati per loro stessi: quello dunque che rende perfette le altre cose, dee esso stesso esser perfetto; quello, in conseguenza, che dona alle altre cose l'esistenza e la stabilità, dee essere per sè stesso esistente e stabile; quindi ciò che dà l'ordine e l'armonia alle altre cose dee essere ordinato ed armonico per sè stesso. Ora, il mondo è causa dell'essere, della conservazione e della perfezione degli altri esseri: esso dunque è per sè stesso eterno, perfetto, e permanente in tutti i tempi, e per questa ragione esso conserva tutti gli altri esseri.

11. Se l'Universo, o il Tutto, potesse esser distrutto, ciò sarebbe con l'essere esso ridotto a qualche cosa, o pure al niente. A qualche cosa è impossibile; perchè il Tutto non sarebbe distrutto se rimanesse qualche cosa del Tutto; perchè questa cosa che resterebbe sarebbe o il Tutto o una parte del Tutto. Supporlo ridotto al niente è un'altra assurdità; perchè è assurdo che l'essere non sia del numero degli esseri, o che sia ridotto a non essere; il Tutto dunque è indestruttibile.

12. Se l'universo potesse esser distrutto, lo sarebbe o da una causa esteriore più forte di lui, o da una causa interna: non può esser distrutto da una causa

esteriore, poichè nulla vi è fuor di lui, e tutto è in lui; e perchè esso è il Mondo, il Tutto, l'Universo. Nè anche può esser distrutto da un principio interiore; poichè bisognerebbe che questo principio fosse più grande e più potente del Tutto, il che è impossibile, perchè ciascuna cosa in particolare è mossa dal Tutto, ed è dal Tutto conservata; e dal Tutto riceve l'accordo delle sue parti, la sua vita e l'anima sua. L'Universo non ha dunque alcun principio di distruzione, nè in sè stesso, nè fuor di lui: il mondo è dunque indestruttibile: or noi abbiamo detto che il Mondo e l'Universo erano la stessa cosa.

13. Si gettino gli occhi su tutta la natura in generale; si vedrà questa indestruttibilità estendersi dai primi e più nobili corpi, discendendo a poco a poco sino agli esseri mortali, soggetti a variazioni di forme e di stati. I primi esseri, movendosi da loro stessi, e continuando a percorrere il loro cerchio della stessa maniera, non cambiano nè forma, nè essenza: quelli del secondo ordine, il fuoco, l'acqua, la terra, l'aria, cambiano incessantemente e continuamente, non di luogo, ma di forma.

14. Perchè il fuoco condensato diviene aria, l'aria diviene acqua, l'acqua diviene terra, e reciprocamente allora che la natura ritorna dalla terra al fuoco donde era partita. Le piante che producono de' frutti cominciano da un germe. Allora che son giunte a' termini della loro perfezione, in cui producono il loro frutto, esse riproducono un germe nuovo, eguale a quello che le ha prodotte, e, formando un circolo, finiscono nel punto da cui hanno cominciato.

15. Gli uomini e gli altri animali son trattati meno

vantaggiosamente relativamente al termine della natura. Non vi è per essi alcun ritorno alla prima età; essi non hanno distruzione e nuove nascite successive, come il fuoco, l'aria, la terra e l'acqua. Quando essi hanno percorso le quattro parti del circolo e le variazioni dell'età, periscono e scompariscono interamente.

Tali sono le prove che indicano che l'Universo o il globo, che abbraccia tutto, resta sempre, e sempre si conserva lo stesso; e che non vi sono se non che certe parti, o certi esseri generati dentro di lui, che periscono e si decompongono.

16. Finalmente la figura del mondo, il suo moto, la sua durata, e la sua maniera di essere provano che esso è eterno ed indestruttibile.

La sua figura è sferica: or la sfera, da per tutto eguale e simile a sè stessa, non ha, per questa ragione, nè cominciamento, nè fine.

La forma del suo moto è circolare, e non ha, per la medesima ragione, nè termine, nè cominciamento.

La durata del suo moto è infinita; poichè l'essere in moto non ha mai avuto alcun cominciamento, e non avrà giammai fine.

Quanto alla maniera di essere del mondo, essa non può cambiare, nè divenire diversa di quella che è, perchè non può passare nè dal peggio al meglio, nè dal meglio al peggio.

Da tutto ciò bisogna concludere che il mondo è improdotto ed incorruttibile. Ciò basta sul Mondo e su l'Universo in generale.

§ 86. Dopo d'aver tradotto, secondo la traduzione francese dell'abate Batteaux, il primo Capitolo di

Ocellò, fa d'uopo esaminarlo. Gli argomenti addotti per l'eternità del mondo sono, per quanto mi sembra: 1. Tutto ciò che comincia dee cessare: ma il mondo non è cessato: esso non è dunque cominciato. 2. È impossibile che il Tutto sia prodotto. Ma l'Universo è il Tutto: l'Universo non è dunque prodotto. Questi due argomenti son contenuti negli Articoli 2 e 3.

Più: 3. L'esperienza c'insegna che ciò che comincia ha un aumento, una deteriorazione ed un termine: ciò si vede sensibilmente negli animali e negli uomini, i quali nascono, crescono, invecchiano e muojono; ma nulla di simile si vede nell'Universo, il quale si dimostra sempre l'istesso. L'Universo non ha dunque cominciato: questo argomento è contenuto negli Articoli 4, 5, 6 e 7.

4. Tutto ciò che il mondo contiene ha de' rapporti necessarj col mondo; ma il mondo non ha alcun rapporto con un essere diverso dal mondo stesso. Ora se il mondo non ha alcun rapporto con un altro essere, non ha potuto esser prodotto. Questo argomento è contenuto negli Articoli 8 e 9.

5. Ciò che dona all'altre cose l'esistenza e la stabilità dee esser per sè stesso; ma tale è il mondo: il mondo è dunque per sè stesso eterno, perfetto e permanente in tutti i tempi. Questo argomento è contenuto nell'Articolo 10.

6. Se l'universo fosse stato generato esso potrebbe esser distrutto; ma non può esser distrutto: esso non è dunque stato generato. Si prova che non può esser distrutto, poichè per la distruzione sarebbe necessaria una causa più potente dell'universo; ma non vi è tal causa dentro dell'universo, nè fuori dell'universo,

poichè l'universo è tutto ciò che è. Questo argomento è contenuto nell'Articolo 12.

7. L'esperienza ci mostra una catena nelle cose del mondo, all'apice della quale sono le cose permanenti; poi gli elementi, che cambiano di forma, ma non di luogo; poi le piante, che sempre riproducono un germe nuovo; poi gli uomini e gli animali, che sono trattati meno vantaggiosamente relativamente al termine della natura. Quando essi han percorso le quattro parti del circolo, e le variazioni dell'età, scompariscono interamente; ma i corpi totali, al di là de' quali nulla vi è, sono eterni e permanenti. « Tutto nell'universo è eterno alla sua maniera. Gli astri hanno la eternità della spezie, dell'individuo, e della quantità numerica. Il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra hanno l'eternità, se non dell'individuo, almeno quella della quantità numerica e della spezie. Gli animali ed i vegetabili, che non hanno nè quella dell'individuo, nè quella della quantità numerica, hanno quella della spezie » (Batteaux). Questo argomento è contenuto negli Articoli 13, 14 e 15.

8. La figura del mondo è sferica: or la sfera non ha alcun cominciamento, nè alcun fine: il mondo non ha dunque alcun cominciamento, nè alcun fine.

Gli argomenti addotti sono molto frivoli: il primo suppone gratuitamente, *che tutto ciò che comincia dee necessariamente finire;* inoltre esso conclude, che il mondo non cesserà di essere, dal non esser cessato di essere sino al momento attuale. Il secondo argomento suppone, che non vi sia alcun essere distinto dal mondo: principio falso, e che Ocello non prova in alcun modo. Chiunque ammette un Dio distinto

dal mondo, nega che il mondo sia il Tutto, fuori di cui nulla vi è.

Il terzo argomento contiene un'induzione incompleta: esso dice in sostanza: Alcune cose che sono generate hanno un aumento ed un decremento: ogni cosa generata ha dunque un aumento ed un decremento, ma il mondo non ha un aumento ed un decremento: il mondo non è dunque stato generato; esso è eterno ed improdotto. Questo argomento sarebbe simile a quello che farebbe un Negro, il quale, non essendo sortito giammai dal luogo della sua nascita, nè avendo veduto altri uomini se non che quelli della sua nazione, nè avendo alcuna conoscenza di altri uomini, direbbe: Gli uomini che io veggo son tutti di color negro: tutti gli uomini dunque sono di color negro. Vi è del ridicolo a circoscrivere l'immensa varietà possibile delle cose prodotte al piccolissimo numero delle cose che noi possiam osservare.

Il quarto argomento contiene la stessa petizion di principio che contiene il secondo: si suppone in esso che nulla vi è fuori del mondo e distinto dal mondo; ciò è appunto quello che i difensori della creazione negano a' loro avversarj.

Il quinto argomento suppone che niuna cosa può modificarne un' altra, se non è eterna. Una serie di palle possono essere mosse l' una dall' altra, sebbene la prima abbia ricevuto il moto da una causa estrinseca.

Il sesto argomento suppone, come il secondo ed il quarto, ciò che è in quistione, poichè suppone non esservi alcun essere che sia distinto dal mondo, e che abbia potuto produrre il mondo.

Il settimo argomento dice: Noi non abbiam osser-

vato la produzione del sole, degli astri e de' globi totali dell'universo: questi globi son dunque eterni. Ma se gli uomini sono stati prodotti dopo della produzione dell'universo, la produzione dell'universo non ha potuto essere una cosa osservabile dagli uomini.

L'ottavo argomento confonde ridicolosamente l'ordine logico con l'ordine reale: esso contiene quel sofisma che i logici chiamano *transitus ab intellectu ad rem*. Niun punto della circonferenza di un cerchio può per sè stesso esclusivamente riguardarsi come il principio della circonferenza: ogni circonferenza reale esistente in natura non ha dunque un principio della sua esistenza. Niuna parte della superficie della sfera può per sè stessa esclusivamente riguardarsi come il principio della sfera: ogni cosa dunque che ha una figura sferica non ha alcun principio della sua esistenza: essa, in conseguenza, è eterna. La figura del mondo è sferica: il mondo è dunque eterno ed improdotto. Da questo argomento segue che l'uomo non può costruire una sfera, nè descrivere un circolo su di un piano: intanto questo ridicolo argomento per provare l'eternità del mondo si trova in Aristotile, che è uno dei più gran genj dell'Antichità.

Malgrado la futilità degli argomenti addotti da Ocello Lucano per l'eternità del mondo, alcuni moderni fautori dell'empietà li hanno riprodotti con ammirazione. Il famoso Dupuis scrive: « Tutto è debolezza nell'uomo; nell'universo tutto è grandezza, tutto è forza, tutto è potenza. L'uomo nasce, cresce e muore, e partecipa appena un istante della durata eterna del mondo, di cui egli occupa un punto infinitamente piccolo. Uscito dalla polvere, egli vi rientra subito *tutto in-*

tero, nel mentre che la natura sola resta con le sue forme e con la sua potenza, e dagli avanzi degli esseri mortali ricompone de' nuovi esseri. Ella non conosce alcuna vecchiezza, nè alcuna alterazione nelle sue forze. I nostri padri non l'hanno mica veduta nascere; i nostri posteri non la vedranno finire. Scendendo alla tomba la lasceremo così giovane come ella lo era allora che noi siamo nati dal suo seno. La posterità la più remota vedrà il Sole nascere così luminoso come noi lo vediamo, e come l'hanno veduto i nostri padri. Nascere, crescere, invecchiare e morire esprimono idee che sono straniere alla natura universale, e che non appartengono se non che all'uomo ed agli altri effetti che essa produce. *L'universo,* dice Ocello di Lucania, *considerato nella sua totalità, non ci annunzia alcuna cosa, la quale svela un'origine, o che presagisce una distruzione; esso non è stato veduto nascere, nè crescere, nè migliorarsi; esso è sempre lo stesso, della stessa maniera, sempre eguale e simile a sè stesso.* Così parlava uno dei più antichi filosofi, i cui scritti son pervenuti sino a noi, e dopo di lui le nostre osservazioni non ci hanno insegnato alcun'altra cosa di più. L'universo ci sembra ancora tale quale allora si mostrava di essere. Questo carattere di perpetuità senza alterazione non è forse quello della Divinità e della Causa Suprema? Che cosa sarebbe dunque Dio, se egli non fosse tutto ciò che la natura e la forza interna che la muove ci sembra essere? Andremo noi a cercare fuori del mondo questo Essere eterno ed improdotto, di cui nulla ci attesta l'esistenza? Porremo noi nella specie degli effetti prodotti questa causa immensa, al di là

della quale altra cosa non vediamo se non che i fantasmi che piace alla nostra immaginazione di creare? (1) »

Questo Francese ripete qui, per l'eternità del mondo, alcuni de' ridicoli argomenti di Ocello. Ciò reca gran sorpresa, avuto riguardo all' intervallo de' secoli che separa il Filosofo Pitagorico dallo Scrittore Francese, nel quale intervallo si erano conosciuti i difetti degli argomenti di Ocello, e di tutti gli altri difensori della eternità del mondo. Ecco ciò che il dottor Clarke osserva relativamente a' ragionamenti di Ocello: « Ocello Lucano, uno de' più antichi difensori dell' eternità del mondo, che il signor Blount uguagliava a Moisè per la sua antichità e per la sua autorità, *Ocello Lucano*, io dico, si esprime, è vero, in certi luoghi come avrebbe potuto fare un uomo, il quale avrebbe creduto che il mondo materiale è per sè stesso. Perchè egli dice, *che il mondo non può nè essere generato, nè corrompersi; che esso non ha nè cominciamento, nè fine; che è eterno per sè stesso, perpetuo, e sempre permanente:* egli aggiunge finalmente, che *la forma e le parti dell' universo debbono necessariamente essere eterne come la sua sostanza e la sua materia.* Ma quando egli produce le ragioni che ha avute di abbracciare questa opinione, queste ragioni sono talmente miserabili e ridicole, *che non vi ha alcun ateo in questo secolo, il quale non si arrossisca di produrle seriamente.* Chi non riderebbe, per esempio, di vedergli provare *che il mondo dee essere eterno, senza cominciamento nè fine, per la ragione*

(1) Abrégé de l'Origine de tous les Cultes, par Dupuis, c. I

che esso è di una figura sferica, e che il suo moto è circolare, e che il circolo non ha nè cominciamento, nè fine? Egli s'impegna ancora a provare delle cose che alcuno non ha giammai contrastato. Egli prova, per esempio, che qualche cosa ha dovuto esser esistente da tutta l'eternità, perchè è impossibile che tutto ciò che è sia uscito dal niente, o cada nel niente. Egli aggiunge, *che il mondo è eterno, perchè è una contraddizione il dire che l'universo ha avuto un cominciamento, poichè se avesse avuto un cominciamento, qualche altra cosa glielo avrebbe dato; il che è impossibile, poichè chi dice l'Universo dice il Tutto, niente essendovi al di là.* Tutto ciò che egli dice nel suo libro si riduce a questo solo argomento; di maniera che tutto ciò che egli prova realmente si riduce a questo: Che dee necessariamente esservi nell'universo un Essere eterno; ma egli non non prova che la materia sia esistente per sè stessa, per opposizione allo spirito ed all'intelligenza (1). »

« In generale nè Ocello, nè alcun altro filosofo pagano sino a Jerocle, platonico del IV secolo, non hanno compreso che potevano esservi due sostanze, delle quali l'una fosse indipendente da ogni altra come causa e come soggetto; l'altra indipendente da ogni altra come soggetto, ma dipendente da qualche altra come causa. Eglino ne hanno ben conosciute due, l'una passiva, l'altra attiva più o meno, perchè vedevano azione e passione in tutta la natura; ma non sono andati al di là, o piuttosto son partiti da ciò per gettarsi in abissi di ragionamenti, da' quali non hanno potuto sortire. Se

(1) Clarke, De l'Existence et des attributs de Dieu, c. IV.

avessero avuto un' idea più degna della causa attiva, le avrebbero accordato l'azione che produce la seconda sostanza, e quella ancora che la modifica e la ordina (Batteaux). »

Robinet, sebbene difensore dell'eternità del mondo, ha riconosciuto la futilità degli argomenti di Ocello: ecco ciò che ne dice: « Ocello Lucano, la cui antichità ed autorità sono state opposte a quelle di Moisè, sebbene sia egli vissuto poco prima di Platone, era uno de' più antichi difensori dell' eternità del mondo, su di che si era allontanato dalla dottrina del suo maestro Pitagora. Noi abbiamo un piccolo Trattato che porta il suo nome, Su la Natura dell' universo, nel quale egli afferma che il mondo è assolutamente incapace di generazione e di corruzione, di cominciamento e di fine; che esso è per sè stesso eterno, perfetto e perpetuo; che la configurazione e le parti dell' universo debbono necessariamente essere eterne, ugualmente che la materia del Tutto ed il genere umano. Ma gli argomenti, su de' quali appoggia il suo sentimento, *sono molto assurdi e molto ridicoli*. Per esempio, egli si sforza di provare che il mondo dee necessariamente essere eterno, senza cominciamento, nè fine, perchè la sua figura ed il suo moto sono circolari, e, per conseguenza, senza fine e senza cominciamento. O pure i suoi argomenti sono di un genere a voler provare che qualche cosa dee necessariamente esser eterna, poichè è impossibile che una cosa sorta dal niente, o ricada; come quando dice che il mondo dee necessariamente essere eterno, poichè involve contraddizione che abbia avuto un incominciamento, poichè se avesse avuto un cominciamento, ciò gli sarebbe

venuto da qualche altra cosa, ed allora esso non sarebbe stato l'Universo (il Tutto).

« A questo solo argomento si può ridurre tutto ciò che egli dice nel suo libro (1). »

§ 87. Uno degli argomenti di Ocello per l'eternità del mondo è, che ciò che nasce ha un aumento ed un decremento, come si vede nell'uomo, che da bambino crescendo diviene adulto, e poi da adulto e vigoroso gradatamente invecchia, e finalmente muore. Ora ciò, dice Ocello, non si vede nel mondo, che è sempre lo stesso nello stesso vigore, e non cresce, nè decresce giammai. Ma nella stessa antichità pagana questa dottrina era da alcuni riguardata come falsa.

Abbiamo detto che vi sono stati de' filosofi antichi, i quali, non ammettendo se non che un solo mondo, ammettevano l'eternità *periodica*, non già l'eternità non interrotta del mondo attuale: eglino insegnavano, che questo mondo unico perirebbe, e che dopo un certo tempo si rinnoverebbe da sè stesso. Tale sembra essere stato il pensamento di Empedocle di Agrigento, e degli Stoici. Eglino pensavano che questo mondo era stato e sarà soggetto ad una infinità di rivoluzioni simili nell'eternità: ciò formava, secondo loro, un circolo eterno degli stessi avvenimenti. Perchè tutte le rivoluzioni erano uniformi. Ciascun periodo totale della natura era la ripetizione del periodo precedente, e ciò senza fine.

Ciascuna rivoluzione era terminata da un diluvio, secondo gli uni; da un incendio, secondo gli altri; da un diluvio e da un incendio, secondo un terzo senti-

---

(1) Robinet, De la Nature, vol. 3, Pref., § 7.

mento. Ma vi erano di coloro i quali pensavano, che come la Natura non arrivava alla sua perfezione se non che per gradi successivi, essa si scioglieva gradatamente sino alla sua estinzione totale, impiegando una metà della rivoluzione a crescere ed a perfezionarsi, e l'altra metà a decrescere ed a morire.

§ 88. I filosofi che ammettevano questa eternità periodica ed interrotta del mondo differivano fra di loro riguardo alla natura di questi periodi. Alcuni pretendevano che questi erano perfettamente simili in tutte le loro benchè menome circostanze: assimilavano le rivoluzioni della natura come il moto di una ruota che gira sempre nello stesso spazio senza cambiar luogo sul suo asse, con una celerità uniforme, di modo che ciascun giro intero rassomiglia a tutti gli altri e per la durata e per la direzione. Ciascun periodo ricominciava sempre per la produzione degli stessi esseri e degli stessi avvenimenti, senza rovesciarne l'ordine. Gli stessi uomini erano stati una infinità di volte, e vissuti negli stessi luoghi e della stessa maniera, come lo sono, senza il menomo cambiamento, nel periodo presente.

Ma non tutti ammettevano questa perfetta similitudine de' periodi: alcuni riconoscevano l'uniformità de' periodi nel cielo; ammettevano ancora, che nella terra dovevano esservi le stesse specie di esseri, ma non pretendevano che gl'individui del periodo presente fossero precisamente quelli di tutti gli altri, e che tutti i momenti di ciascun periodo fossero perfettamente simili a tutt'i momenti corrispondenti degli altri, senza la menoma disparità: eglino si limitavano alle rassomiglianze delle parti principali e degli avvenimenti i più considerabili.

Ma il numero de' periodi scorsi era esso finito, o infinito? Alcuni ammettevano un' infinità di periodi precedentemente al presente, ed un'altra infinità per l'avvenire: alcuni altri volevano che il numero dei periodi scorsi era finito.

Sebbene Platone abbia insegnato, come abbiamo provato innanzi, che il mondo ha avuto un cominciamento, nondimeno in questo mondo, che, secondo lui, non avrà mai fine, egli concepì de' periodi in un modo diverso di quelli de' quali abbiamo parlato: concepì il corso del periodo come il moto di un pendulo che oscilla, e ciascun periodo come una piena oscillazione. Alloracchè il pendulo è pervenuto al termine di una oscillazione, esso retrocede per compiere la seconda, di modo che due oscillazioni, che si seguono, si fanno sempre in una direzione contraria l'una all' altra: la seconda comincia ove la prima finisce. Così Platone assicurava che al termine di ciascun periodo tutte le cose accadevano in un ordine retrogrado: gli astri nascevano ove erano tramontati nella rivoluzione precedente; la vita dell' uomo cominciava dalla vecchiezza, e terminava con l'infanzia. Ma se si riguarda il periodo come composto delle due oscillazioni contrarie, ciascuna delle quali è la metà del periodo, la ipotesi di Platone parmi che può ancora riguardarsi come simile alle altre: la specie umana, per esempio, avrebbe un progresso, un aumento allora che i suoi individui incominciano dallo stato d' infanzia, e terminano nello stato di vecchiezza; avrebbe un decremento allora che i suoi individui cominciano dalla vecchiezza e terminano con l' infanzia.

§ 89. Wolfio, nella sua Teologia Naturale, distingue due specie di *progresso infinito:* chiama l' uno *progresso infinito rettilineo*, l' altro *progresso infinito circolare.* Riguardo al primo, egli insegna, che *nel progresso infinito rettilineo retrocedendo dall'effetto presente non si perviene giammai alla causa prima; e che progredendo non si perviene giammai all'effetto ultimo.* Egli rischiara questa verità con gli esempj seguenti: L' uovo nasce dalla gallina, la quale è nata dall' uovo: ora se recedete in linea retta in infinito, voi non giungerete giammai ad un uovo che non sia nato da una gallina, nè ad una gallina che non sia nata da un uovo; se poi progredirete in infinito, non giungerete giammai, partendo da un uovo, ad una gallina che non sia nata da un uovo, nè ad un uovo che non sia nato da una gallina, e dal quale non potrà nascere alcuna gallina (1).

Concependo un essere mutabile eterno, per esempio l'anima umana, si concepisce un progresso infinito rettilineo di stati o di modificazioni: lo stato attuale delle percezioni dell' anima è preceduto da un altro stato, il quale è anche preceduto da un altro, senza che vi sia giammai permesso di arrestarvi ad uno stato che sia primitivo, e dal quale cominci la serie.

Il *progresso infinito circolare* è quello di cui, partendo da un principio, la serie dopo qualche tempo progredendo ritorna allo stesso principio.

Supponete una linea retta infinita; in essa concepite un punto: partendo un corpo da questo punto e mo-

---

(1) Theol. Nat., par. 2, § 468.

vendosi in questa retta sia verso la destra, che verso la sinistra, il corpo non ritornerà giammai a questo punto, e col suo moto sempre più se ne allontanerà. È questa l'idea del progresso infinito rettilineo. Ma se un corpo si muove in una circonferenza di un circolo, dopo d'essersi allontanato dal punto della partenza per la metà della circonferenza medesima, ritorna poi nell'altra metà ad avvicinarsi al punto donde era partito: finchè finalmente ritorna al punto medesimo donde era partito. Supponete eterno questo moto, ed avrete l'idea del progresso infinito circolare.

Aristotile, come dirò appresso, ha creduto impossibile il moto eterno in linea retta; e perciò, sotto tal punto di veduta, ha rigettato il progresso infinito rettilineo. Lo stesso filosofo ha creduto, che il moto circolare è eterno. Ma il Filosofo di Stagira avendo creduto l'eternità del genere umano, e di tutte le altre specie degli animali, non si è accorto che su questo oggetto ammetteva il progresso infinito rettilineo che aveva rigettato; e che perciò cadeva in una evidente contraddizione: egli poi diceva, che il moto con cui si eseguono su la terra le generazioni era il moto circolare: che cosa egli poteva intendere con ciò? ecco ciò che ne penso: Il moto col quale principiando dall'atto della generazione e dall'effusione del seme si giunge alla nascita dell'uomo, si può specificatamente riguardare come il movimento che parte da un punto e che ritorna ad un altro punto, non già individualmente, ma specificatamente lo stesso con quello dal quale si è partito; poichè si è partito da un uomo atto alla generazione, e si è giunto ad un altr'uomo anche atto alla generazione: ciò si vede ugualmente nella

generazione delle piante. Ecco quello che intende il Filosofo di Stagira, dicendo, che il moto col quale si fanno le generazioni è il moto circolare; ma ciò non distrugge, come è chiaro, il progresso infinito rettilineo; poichè, partendo da un uomo che vive presentemente, e retrocedendo, non si giunge giammai ad un primo uomo che sia padre senza essere stato figlio.

Nell' ipotesi dunque dell' eternità del mondo, nel senso di Aristotile, si trova non solamente l' eternità del moto circolare, ma eziandio il progresso infinito rettilineo. Lo stesso dee dirsi della dottrina di Ocello, la quale è la stessa dell' Aristotelica.

§ 90. Per confutare la dottrina di Ocello su l'eternità del mondo, io proverò che il moto circolare eterno, tanto se sia individualmente lo stesso, come è quello del Cielo, quanto se sia lo stesso specificamente come è quello delle generazioni su la terra, è un impossibile intrinseco.

Il mobile eterno che si muove circolarmente, non è dalla sua stessa natura determinato ad essere in un punto della circonferenza, piuttosto che in un altro: esso non ha dunque dalla sua natura tutte le condizioni per esser esistente: la sua esistenza non è dunque necessaria; ma contingente.

Inoltre ciascuna rivoluzione non può concepirsi senza concepire un principio dal quale parta: ma questo principio particolare non è mica necessario; ma arbitrario e contingente; poichè ciascun punto della circonferenza può esser questo principio: non vi è dunque alcun principio nella rivoluzione che sia principio per sè stesso; e per ciò la rivoluzione non è mica possibile.

Un effetto è un *condizionale*, cioè è una cosa che non è esistente, se non posta la condizione della sua esistenza, e perciò se non posta la causa da cui dipende: un uomo non può aver esistenza, se non posta l'esistenza e la congiunzione di un altr'uomo e di una donna. Un condizionale non contiene in sè stesso l'esistenza, cioè l'idea di una cosa condizionale non è l'idea di una cosa esistente. Chiamando C la cosa condizionale e B la condizione sufficiente a porla; l'espressione del condizionale sarà: *C è, se B è:* ora è evidente, che essa non esprime mica, che C è. L'idea di un numero di condizionali non è ancora l'idea di una cosa esistente. Supponendo continuato, per quanto si vuole, il numero de' condizionali, l'idea di esso non sarà affatto l'idea di una cosa esistente; ed il maggiore o il minor numero de' termini della serie è una circostanza che non cambia la natura delle serie, la quale non sarà mai una cosa esistente. Nella serie di cui parliamo il quarto termine non si pone se non posto il terzo, il terzo non si pone, se non posto il secondo, il secondo non si pone se non posto il primo, e così seguitando, l'idea di qualunque termine della serie non è dunque l'idea di una cosa esistente; e l'idea di una serie di due condizionali è la stessa, riguardo all'esistenza, che l'idea di una serie di tre, di quattro, di cinque, ecc., condizionali, senza che il maggior numero de' termini presenti l'idea di una cosa esistente più di quello che la presenta il minor numero. Ammettendo l'eternità del genere umano nello stato attuale, cioè ammettendo che i suoi individui si propaghino sin dall'eternità per l'accoppiamento de' due sessi, voi avrete ciascun individuo preceduto da una serie di esseri condizionali, senza un

essere primitivo ed assoluto; vale a dire che avrete una serie di effetti senza causa: il che è assurdo.

La stessa assurdità colla dovuta attenzione si trova nel progresso infinito circolare: sieno i termini di questa serie circolare A, B, C, D, E: è evidente, che niuno di essi è primo ed assoluto; poichè giunta la serie in E, questo termine è la condizione di A: se A non fosse posto da E, bisognerebbe che esso ponesse sè stesso; il che involve, che esso fosse esistente prima di essere.

Risultano da questa ipotesi delle altre assurdità, delle quali parlerò nell' esame degli argomenti di Aristotile.

§ 91. Il Capitolo secondo dell'opera di Ocello contiene 18 articoli, che sono i seguenti:

1. Poichè nell' universo vi ha generazione e causa di generazione; e che la generazione è ove vi è cambiamento e dislocazione di parti; e la causa ove vi è stabilità di natura; è evidente, che il muovere ed il fare appartiene a ciò che è la causa della generazione, ed a ciò che la riceve appartiene di esser fatto e di esser mosso.

2. Le stesse divisioni del cielo separano la parte impassibile del mondo da quella che cambia incessantemente. La linea di divisione fra l'immortale ed il mortale è il circolo che descrive la Luna. Tutto ciò che è al di sopra di essa è l'abitazione degl' Iddii: tutto ciò che è al di sotto è il soggiorno della natura e della discordia: questa opera la dissoluzione delle cose fatte; l'altra la produzione di quelle che si fanno.

3. Nella parte del mondo, ove la generazione e la natura hanno l'impero, vi sono necessariamente tre cose.

La prima è l'essere, che è il soggetto delle qualità sensibili, e che si trova in tutto ciò che si genera. È questo una pasta che riceve tutte le specie di forme, che si presta a tutto, che è agli esseri prodotti ciò che l'acqua è a'sapori, il silenzio al suono, le tenebre alla luce, la materia all'arte. L'acqua, che per sè stessa è senza gusto e senza qualità, prende il dolce o l'amaro, l'insipido o il piccante: l'aria non colpita è pronta a rendere il suono, la parola, il canto: le tenebre senza colore e senza forma sono disposte a prendere il rosso, il giallo, il bianco; e nelle arti ciò che è bianco può essere impiegato differentemente alla scoltura o alla plastica. Da ciò bisogna considerare, che tutto in questo soggetto è in potenza prima di esservi generazione, e che esso è effettivamente quando vi è stata generazione, e che esso ha ricevuto ciò che si appella una natura. Fa d'uopo dunque supporre sin da principio questo soggetto, affinchè la generazione abbia luogo.

4. La seconda cosa necessaria è la contrarietà delle qualità, per operare le alterazioni ed i cambiamenti di natura nel momento in cui la materia riceve un'affezione ed una disposizione nuova, e per impedire che le potenze antipatiche non trionfino alla fine le une delle altre: queste qualità sono il freddo, il caldo, il secco e l'umido.

5. La terza cosa sono gli esseri a cui appartengono le qualità, cioè il fuoco, l'acqua, l'aria, la terra. Questi esseri differiscono dalle loro qualità; perchè si distruggono gli uni gli altri nel luogo ove sono; ma le qualità non si distruggono affatto, nè si producono: esse non sono che forme incorporali.

6. Di queste quattro qualità, il caldo ed il freddo sono come cause e principii efficienti, ed il secco e l'umido come materia e principii passivi.

Così si ha, prima la materia, soggetto indifferente, base comune di tutte le cose; per conseguenza il corpo sensibile in potenza, primo principio. Il secondo, le qualità contrarie, il caldo, il freddo, l'umidità, e l'aridità.

Dal che risultano in terzo luogo il fuoco e l'acqua; la terra e l'aria, perchè queste nature si cambiano le une alle altre, e non le qualità contrarie.

7. Le qualità differenziali de' corpi sono di due sorti: le une appartengono agli elementi, le altre alle nature formate dagli elementi.

Il caldo, il freddo, il secco, e l'umido appartengono alle prime; il grave ed il leggiero, il raro ed il denso alle altre nature: tutte insieme al numero di sedici, il caldo ed il freddo, il secco e l'umido, il grave ed il leggiero, il raro ed il denso, il polito e l'aspro, il molle ed il duro, l'acuto e l'ottuso, il minuto ed il grosso; tutte qualità la cui conoscenza, ed il discernimento appartengono al tatto; perciò la materia prima, nella quale sono ricevute queste differenze è stata definita l'essere sensibile in potenza per mezzo del tatto.

8. Il caldo, il secco, il raro, e l'acuto appartengono al fuoco: l'umido, il freddo, il denso e l'ottuso all'acqua; il molle, il polito, il leggiero, l'umido all'aria; il duro, l'aspro, il grave, il grosso, alla terra.

9. Delle quattro nature il fuoco, e la terra sono gli estremi. Il fuoco è l'ultimo grado del caldo, come il ghiaccio è l'ultimo grado del freddo; perchè l'infiammazione è l'ultimo termine del calore, e la congela-

zione l'ultimo termine della freddezza. Se dunque il ghiaccio è la *concrezione* del freddo e dell'umido, il fuoco sarà la dilatazione del secco e del caldo: per tal ragione nulla si forma nè dal ghiaccio nè dal fuoco.

10. Il fuoco e la terra sono dunque i due estremi opposti: l'acqua e l'aria guardano il mezzo, come essendo di una natura mista; perchè non è possibile, che un estremo sia solo, bisogna che abbia il suo contrario. Nè ancora è possibile che essi non sieno che due, poichè vi ha qualche cosa fra di essi. Ora i mezzi sono opposti agli estremi.

11. Il fuoco è secco e caldo, l'aere è caldo ed umido, l'acqua è umida e fredda, la terra è fredda e secca. Così il fuoco e l'aria hanno di comune il calore; l'acqua e la terra la freddezza; la terra ed il fuoco l'aridità; l'acqua e l'aria l'umidità. Ma ciascuno di questi elementi ha ancora una qualità propria: il fuoco ha il calore, la terra ha l'aridità, l'aria l'umidità, l'acqua la freddezza. La parte comune dell'essenza resta, e la parte propria si cambia quando è vinta dalla contraria: quando l'umido dell'aria ha la superiorità sul secco del fuoco, il freddo dell'acqua sul caldo dell'aria, il secco della terra su l'umido dell'acqua: e reciprocamente, allora che l'umido dell'acqua ha la superiorità sul secco della terra, il caldo dell'aria sul freddo dell'acqua, il secco del fuoco su l'umido dell'aria: in questo caso si fanno le trasmutazioni e le generazioni degli elementi, gli uni dagli altri.

Ma l'essere, che è sommesso a questi cambiamenti, che li riceve, è il soggetto indifferente, il principio che non è tangibile che in potenza.

12. I cambiamenti si fanno (di terra in fuoco, di

fuoco in aria, di aria in acqua, o di acqua in terra), e per essi il terzo essere si forma, allora che la qualità contraria perisce e che la comune resta: così la generazione è terminata quando la qualità contraria è vinta: per esempio il fuoco essendo caldo e secco, e l'aria calda ed umida, il caldo comune a tutti e due, il secco proprio al fuoco, e l'umido all'aria; quando l'umido dell'aria ha la superiorità sul secco del fuoco, il fuoco è convertito in aria.

Similmente l'acqua essendo umida e fredda, e l'aria umida e calda, l'umido comune a tutti e due, il freddo proprio all'acqua, il caldo proprio all'aria; se il freddo dell'acqua ha la superiorità sul caldo dell'aria, l'aria è convertita in acqua. Similmente ancora la terra essendo fredda e secca, e l'acqua fredda ed umida, esse hanno per qualità comune il freddo, la terra per qualità propria il secco, e l'acqua l'umido: quando dunque il secco della terra ha la superiorità su l'umido dell'acqua, l'acqua è convertita in terra: avverrà il contrario rimontando dalla terra al fuoco.

13. Egli vi è ancora la generazione per cambio che si fa allora che le due qualità sono vinte dalle loro contrarie, e che non ne rimane alcuna comune. Per esempio, il fuoco essendo caldo e secco, e l'acqua fredda ed umida, se il secco del fuoco è vinto dall'umido dell'acqua, ed il caldo del fuoco dal freddo dell'acqua, il fuoco è convertito in acqua.

Similmente la terra essendo fredda e secca e l'aria essendo calda ed umida: se il caldo e l'umido dell'aria sono vinti dal freddo e dal secco della terra, l'aria è convertita in terra.

14. Ma se avviene che l'aria perda la sua umidità

ed il fuoco il suo calore; da questi due risulta il fuoco; perchè resta il caldo dell'aria ed il secco del fuoco: ora il fuoco non è altra cosa se non che il caldo riunito col secco.

Similmente se il freddo della terra perisce, e l'umido dell'acqua, da questi due risulta la terra; perchè rimane il secco della terra ed il freddo dell'acqua: ora la terra non è altra cosa se non che il freddo riunito col secco.

15. Ma se il caldo dell'aria è distrutto, e quello del fuoco ancora, non ne risulta alcuna natura; non rimangono che le due qualità contrarie, l'umido dell'aria ed il secco del fuoco: ora l'umido ed il secco sono due cose contrarie.

Similmente ancora, allorchè il freddo della terra è distrutto, e quello dell'acqua ancora; non ne risulta alcuna natura; perchè non resta se non che il secco della terra e l'umido dell'acqua: ora il secco e l'umido sono due cose contrarie.

In questo modo spieghiamo la generazione de' primi corpi e le loro composizioni.

16. Come il mondo è ingenerabile ed indestruttibile, e che non ha avuto alcun cominciamento, e non avrà alcun termine, è necessario che il principio il quale opera la generazione in un' altra cosa diversa da lui, e quello che l'opera in sè stesso, sieno stati sempre esistenti insieme.

Il principio che opera in una cosa diversa da lui, è tutto ciò che vi è al di sopra della Luna, e principalmente il Sole, che per i suoi moti di avvicinamento e di allontanamento, cambia continuamente l'aria in ragione del freddo, e del caldo, donde risultano i cam-

biamenti della terra, e di tutto ciò che appartiene alla terra.

17. L'obliquità dello Zodiaco che influisce sul moto del Sole; favorisce ancor questi cambiamenti: essa è ancora una causa che concorre alla generazione.

18. In una parola, la composizione del mondo comprende la causa attiva e la causa passiva: l'una che genera fuor di lei; è questo il mondo superiore alla Luna; l'altra che genera in sè stessa; è questo il mondo sullunare. Di queste due parti, l'una divina, sempre attiva, e l'altra mortale, sempre mutabile, è composto ciò che si appella il Mondo.

§ 92. Il Capitolo terzo di Ocello contiene sette articoli, i quali sono i seguenti:

1. La prima origine dell'uomo non viene dalla terra, e nè anche quella degli altri animali e delle piante. Ma il mondo tale quale è, essendo stato sempre esistente, è necessario che ciò che è in lui, ciò che è stato ordinato in lui, sia ancora stato tale quale esso è.

2. E primamente, se il mondo è stato sempre, le sue parti sono ancora state sempre. Queste parti sono il Cielo, la Terra, e l'intervallo che ora chiamasi spazio superiore, ora spazio aereo. Perchè il mondo non può essere senza di queste parti; esso è con esse, esso è composto di esse.

3. Le parti del mondo essendo state sempre col mondo, bisogna dir lo stesso delle parti delle sue parti: così il Sole, la Luna, le Stelle fisse, ed i Pianeti sono stati sempre esistenti col Cielo; gli animali, i vegetabili, l'oro e l'argento colla terra; le correnti dell'aria, i venti, i passaggi dal caldo al freddo e dal freddo al caldo collo spazio aereo. Il Cielo dunque con

tutto ciò che esso ha presentemente, la terra con quelle cose che produce, e che nutrisce, finalmente lo spazio aereo con tutt' i suoi fenomeni, sono stati sempre.

4. Da un' altra parte, se in ciascuna divisione del mondo dee esservi una specie regnante su le altre, nel Cielo gli Dei, l'uomo su la terra, i demoni fra due; è necessario che il genere umano sia stato sempre esistente; poichè è dimostrato col ragionamento, che il mondo è stato sempre non solamente colle sue parti grandi, ma eziandio colle parti delle sue parti.

5. Avvengono de' cambiamenti violenti in alcuni luoghi della terra, sia che il mare inondi altri luoghi, o che la terra stessa si apra, per la forza de' venti e delle acque che la penetrano segretamente; ma non è mai avvenuto, che la sua costituzione fosse totalmente distrutta, e ciò non mai avverrà.

6. Così quando si dice, che l'Istoria Greca non rimonta al di là d'Inaco, re di Argo, bisogna intender ciò di un'epoca presa da qualche rivoluzione considerabile, e non già di un cominciamento assoluto. L' Ellade è stata e sarà più di una volta barbara, e non solamente per le irruzioni, e per gli stabilimenti degli stranieri, ma ancora pel fatto della Natura. Essa non sarà nè più grande nè più piccola; sembrerà nuova agli uomini; ma non sarà che rinnovata.

7. Ciò è sufficiente su l'universo, su le generazioni, e su le distruzioni che avvengono in esso, sul modo in cui esso è attualmente, e nel quale sarà in ogni tempo per le qualità eterne de' due principii, de' quali l'uno sempre motore, l'altro sempre mosso, l'uno sempre generante, l'altro sempre governato.

In questo Capitolo di Ocello si trova costantemente

una evidente petizione di principio: si suppone l'eternità del mondo nello stato attuale; quindi si deduce l'eternità del genere umano, delle diverse specie degli animali, e de' vegetabili, e le stesse vicissitudini che si osservano attualmente nel mondo. Aristotile, come vedremo or ora, ha ripetuto questi argomenti, e ne ha aggiunto degli altri.

CAPITOLO SESTO

Si espongono e si esaminano gli argomenti di Aristotile, per l'eternità del mondo.

§ 93. Aristotile è stato certamente uno de' più gran genii dell'antichità: egli ha creduto l'eternità del mondo attuale, tale quale si trova oggi. Fa d'uopo dunque conoscere chiaramente tutti gli argomenti su de' quali il Filosofo di Stagira ha appoggiato questa sua dottrina.

Egli comincia dall'osservazione: il moto è certamente esistente: ora è necessario o che questo moto abbia avuto un incominciamento o che sia eterno: la prima supposizione è impossibile, poichè pone un tempo nel quale il moto non era; e che precede l'incominciamento del moto; ma il tempo è la stessa cosa del moto o una modificazione del moto; si pone, in conseguenza, il moto prima dell'incominciamento del moto: il moto non può dunque aver incominciamento: esso è dunque eterno.

« Il moto ha esso avuto un incominciamento, e può esso cessare interamente in modo che nulla vi sia che si muova, o pure il moto non è stato fatto, nè cesserà

giammai, ma sempre era e sempre sarà? E questo immortale e perenne è inerente in tutti gli esseri esistenti come una certa vita che trovasi in tutti gli esseri che per natura sussistono? Tutti coloro che trattano delle cose naturali dicono, che il moto è esistente; si perchè dicono, che il mondo è stato generato; come ancora perchè trattano della generazione e della corruzione, le quali sono impossibili se il moto non è esistente.

« . . . . Come vi sarà un *prima* ed un *dopo* se il tempo non è; o come vi sarà il tempo se non vi è il moto? Se il tempo è il numero del moto o un certo moto, se il tempo sempre è, è necessità che il moto sia perpetuo. Ora sul tempo sembra che tutti sieno di accordo (eccettuato un solo). Poichè tutti dicono, che il Tempo è ingenerato; e perciò Democrito dimostra essere impossibile che tutte le cose sieno fatte, poichè dice, che il Tempo non è nato. Il solo Platone dice, che il tempo è stato generato; poichè dice che è stato generato assieme col Cielo, asserendo la generazione del Cielo (1). »

Cerca eziandio Aristotile di provare l'eternità del tempo col seguente argomento: Ogni presente suppone un passato ed un futuro; poichè il presente è il termine del passato ed il principio del futuro; non può dunque esservi un primo presente: il tempo, in conseguenza, è eterno, ed ingenerato.

L'eternità del tempo, nella dottrina di Aristotile, è legata necessariamente coll'eternità del moto.

§ 94. Fa d'uopo sviluppare gli argomenti del Fi-

---

(1) Phys., lib. 8, c. 1.

losofo di Stagira per l'eternità del tempo. Noi abbiamo la nozione di due specie di azione, cioè del pensiere e del moto: vediamo una successione ne' pensieri e ne' moti. Facendo astrazione de' pensieri e de' moti, ci rimane la nozione universale di *successione*. Dando l'*oggettività* a questa nozione, concepiamo una durata distinta delle cose. Questa durata non è mica necessariamente congiunta col moto; e possiamo concepirla senza il moto: « Non enim si mundus nullus erat, saecula non erant. Saecula nunc dico, non ea, quae dierum noctiumque numero annuis cursibus conficiuntur: nam fateor ea sine mundi conversione effici non potuisse (1). » Cicerone pone qui una durata distinta ed indipendente dal moto, il che è contrario al pensamento di Aristotile.

« Sed fuit quaedam ab infinito tempore aeternitas, quam nulla temporum circumscriptio metiebatur; spatio tamen, qualis ea fuerit, intelligi non potest: quod ne in cognitionem quidem cadit, ut fuerit tempus aliquod, nullum cum tempus esset (2). »

Cicerone parla qui di questa durata, come Aristotile parla del tempo. Non è possibile, egli dice, di pensare, che vi sia stato un tempo nel quale il tempo non era. Questo tempo dunque non misurato dal moto degli astri non ha avuto alcun cominciamento: esso è dunque eterno.

Ma questo argomento per l'eternità del tempo è fondato su di un gioco frivolo di vocaboli. Quando si dice, che il Tempo ha avuto un cominciamento, non

(1) Cic, de Nat. Deor., lib. I, cap. IX.
(2) Ib.

si dice mica che vi fu un tempo nel quale il tempo non era, come pretendono i difensori dell'eternità del tempo; ma si dice solamente che il tempo ha cominciato; e che prima del cominciamento del tempo non vi era alcun tempo.

Egli è vero che non si concepisce l'incominciamento di una cosa senza concepire che questa stessa cosa sia preceduta da un'altra; ma questa anteriorità della cosa che precede è un'anteriorità di natura, non già di tempo. Ciò che incomincia ad essere dee necessariamente avere una causa che lo fa essere; e questa causa è prima del suo effetto; poichè essa non dipende dall'effetto, ma questo dipende da essa. Così ponendo, che il mondo è stato prodotto da un essere eterno ed immutabile, si pone necessariamente che questo essere eterno precede necessariamente l'esistenza e l'incominciamento del mondo; ma non si pone un tempo anteriore alla nascita del mondo; poichè questo Essere eterno non è mica nel tempo, ma nell'eternità, la quale, escludendo qualunque successione, è realmente diversa dal tempo.

S. Tommaso d'Aquino sembra di aver creduto la possibilità della produzione del mondo nell'eternità: egli, appoggiato su l'autorità de' nostri libri santi, ha conosciuto l'incominciamento del mondo; e perciò non ha ammesso la necessità della produzione del mondo nell'eternità, ma solamente la possibilità; egli ha, in conseguenza, combattuto gli argomenti del Filosofo di Stagira, tendenti a provare, che il mondo è stato necessariamente nell'eternità. E venendo particolarmente all'argomento addotto per l'eternità del tempo, egli ne nota il difetto nel modo seguente:

« Quando poniamo che il tempo ha incominciato, non abbiamo necessità di porre un tempo antecedente al tempo incominciato; e se lo poniamo, lo poniamo come una cosa immaginata, e di cui neghiamo l'esistenza. » Questo è il senso della sua osservazione: ecco le proprie parole: « Aristoteles hic firmiter opinatus est, et credidit necessarium fore, quod motus sit sempiternus, et similiter tempus; aliter enim non fundasset super hoc intentionem suam de inquisitione substantiarum immaterialium. Sed tamen sciendum, quod rationes ab eo inductae in Octavo Physicorum, ex quarum suppositione hic procedit, non sunt demonstrationes simpliciter, sed probabiles rationes. Nisi forte sint demonstrationes contra positiones antiquorum naturalium de incaeptione motus, quas destruere intendit. Et, praetermissis aliis rationibus quas hic non tangit, manifestum est quod ratio, quam hic posuit ad probandum sempiternitatem temporis, non est demonstrativa. Non enim si ponimus tempus quandoque incaepisse, *oportet ponere prius, nisi quid imaginatum.* Sicut cum dicimus *quod extra coelum non est corpus, quod dicimus extra, non est* nisi quid imaginatum. Sicut igitur extra coelum non oportet ponere locum, quamvis extra videatur locum significare, ita non est necessarium quod tempus sit prius quam incipiat vel postquam desinet, licet prius et posterius videantur tempus significare (1). »

Osservo, che non solamente le ragioni addotte da Aristotile per l'eternità del moto e del mondo non

(1) Lez. V, sul libro 12, de' Metaf. di Arist.

sono dimostrative; ma che non sono nè anche probabili; ma assolutamente false e di niun valore.

§ 95. Un'altra ragione adduce il Filosofo di Stagira per l'eternità del tempo; ed è la seguente: Ogni presente è il termine di un passato, ed il principio del futuro; perciò non può esservi un primo presente; poichè questo non sarebbe il termine del passato. Questo argomento contiene evidentemente una petizione di principio: coloro che ammettono la generazione e l' incominciamento del tempo, e ne negano l'eternità, negano che ogni presente debba essere insieme il termine del passato ed il principio del futuro: lo stato della quistione consiste dunque nell'ammettere o nel negare un primo presente.

San Tommaso conosce, che Aristotile commette qui una petizione di principio. Il presente, egli dice, è relativamente al tempo, ciò che il punto è relativamente alla linea. Ora non è della natura del punto di esser sempre il termine di una linea ed il principio di un' altra. Ciò dipende dalla supposizione della grandezza della linea medesima: se supponete questa linea infinita, allora ogni punto è insieme il termine di una linea ed il principio di un' altra; ma se questa linea si suppone terminata, allora avrete un punto, che potete considerare solamente come principio di questa linea, ed un altro punto, che potete considerare solamente come il termine della linea medesima. Ora se, volendo provare che ogni linea è infinita, voi partite dal principio, che ogni punto è nel mezzo della linea; voi commettete una petizione di principio: nello stesso modo voi non potete porre, che ogni presente è insieme il termine del passato ed il principio del futuro

senza supporre l'eternità del tempo: « Non posset probari quod linea sit infinita ex hoc quod omne punctum sit principium et finis; sed potius, e converso, ex hoc, quod linea est infinita, probandum esset, quod omne punctum esset principium et finis. Sic ergo videtur, quod omne nunc esse principium et finem, non sic sit verum, nisi ex eo quod tempus ponitur sempiternum. Videtur ergo Aristotilem, in assumptione hujus medii, supponere sempiternitatem temporis quam debet probare (1). »

Il S. Dottore soggiunge, che Averroe cerca di sostenere il valore del riportato argomento di Aristotile, colla distinzione della quantità permanente, che è la linea, e della quantità *fluente*, che è il tempo, dicendo che ciò vale della linea ma che non ha valore applicato al tempo; ma questa distinzione, soggiunge lo stesso S. Dottore, non fa al proposito: dall'essere il tempo una quantità scorrevole e non permanente segue solamente, che l'istesso presente non può prendersi due volte relativamente alla stessa parte di tempo, come può farsi in una linea. La ragione per la quale Aristotile, segue a dire S. Tommaso, riguarda qualunque presente del tempo come termine del tempo passato e come principio del futuro, è, perchè egli ha posto che se il tempo cominciasse, vi sarebbe un tempo nel quale non vi sarebbe il tempo; il che involve contraddizione.

§ 96. Ma vediamo se sia possibile una durata successiva infinita, che non abbia alcun cominciamento. Partendo dal momento presente, si dice, Noi possiamo

(1) Lez. 2, sul libro 8, de' Fisici di Aristot.

immaginare de' momenti passati, che sono stati futuri e passati, senza venir giammai ad un primo momento. Se togliete dalla durata passata de' milioni di anni a vostro piacere, voi non sarete giammai più vicini al primo momento, poichè una tal durata non ha alcun momento che sia il primo. I filosofi pagani, eccettuati gli Eleatici metafisici, hanno tutti ammesso questa dottrina successiva infinita. È vero, che Platone ha ammesso la generazione del tempo, e l'eternità senza passato nè futuro; ma avendo ammesso la materia eterna agitata da un moto disordinato, ha ammesso implicitamente una durata successiva infinita senza cominciamento. Quindi sembra che Platone abbia ammesso una durata successiva infinita per la materia eterna agitata da un moto disordinato, un'eternità immobile senza passato nè futuro pel Dio Supremo, ed un tempo generato misurato dal moto periodico degli astri pel mondo generato.

Ma Platone, secondo ho osservato innanzi, sembra d'aver preso la nozione dell'eternità immobile dagli Eleatici. Parmenide ha ammesso la sola eternità immobile, senza passato nè futuro; ed ha negato la durata successiva ed il tempo; poichè ha negato l'esistenza de' cambiamenti.

Aristotile avendo insegnato l'eternità del mondo attuale, ha confuso la durata successiva infinita col tempo infinito; ed ha ammesso un tempo infinito senza cominciamento. Che cosa diremo de' motori immobili ed immutabili, che il Filosofo di Stagira ammette? Egli non dice, se l'eternità di cui godono questi motori sia l'eternità immobile, o l'eternità successiva.

I nuovi platonici, volendo conciliar Platone ed Aristotile hanno alterata la dottrina dell' uno e dell' altro; hanno attribuito al primo ugualmente che al secondo la dottrina della generazione del mondo per emanazione nell' eternità; ed hanno, in conseguenza, ammesso un tempo infinito generato, ed una eternità immobile.

I teologi ed i filosofi cristiani son divisi su l'oggetto dell' eternità immobile senza passato nè futuro: alcuni rigettano l' eternità immobile senza passato nè futuro come una nozione assurda; quindi attribuiscono a Dio una durata successiva infinita. « Non si può negare, dice il dottor Clarke, la verità di questa proposizione; *una durata eterna è attualmente scorsa*, senza porre delle cose mille volte più in intelligibili di quella che si nega, senza cadere in una contraddizione sensibile e reale (1). »

« Io posso concepire, dice il signor le Clerc, uno spazio di tempo limitato dal presente; ma che non ha alcun cominciamento, sebbene le sue parti sieno successive. Se ne potrebbero sottrarre, durante tutta l'eternità, milioni di anni, se si vuole, senza che perciò si sia più vicino al primo anno che non si era prima della sottrazione, perchè non vi è un primo anno. Aggiungete, al contrario, tutto ciò che vi piacerà, il tempo scorso non sarà un infinito maggiore. È certo che tutti i momenti passati sono stati una volta futuri; non si può concepir la cosa altrimenti; ma considerando l' eternità, non si può giungere col pensiere ad alcun tempo, prima del quale non si vegga un passato

(1) De l'Existence de Dieu, c. 2.

infinito, e dopo di questo un futuro infinito. Non può dirsi, che possono distinguersi i momenti che sono stati futuri dal primo momento perchè non vi è qui alcun momento che sia il primo. Retrocedendo dal momento in cui siamo, troveremo durante tutta l'eternità, de' momenti passati, che sono stati futuri e presenti, senza giunger giammai ad un primo. Io so, che si son fatte molte difficoltà su questa materia, le quali non si possono risolvere perfettamente; ma ciò deriva dal non aver noi che un' idea negativa dell' infinito, almeno che sia chiara. Noi sappiamo *che esso è una grandezza, che non può esaurirsi*; ma non comprendiamo mica la cosa in sè stessa (1). »

§. 97. I filosofi, de' quali ho or ora riportato il sentimento, convengono, che bisogna distinguere l' *incomprensibile* dell' *assurdo*. Ora i loro avversarii pretendono, 1. *che una durata successiva infinita è una cosa assurda, cioè che involve contraddizione, non mica una cosa incomprensibile:* eglino hanno addotto de' ragionamenti chiari, per provarne l' assurdità, a' quali questi autori non hanno risposto; 2. pretendono ancora i nemici della durata successiva infinita, che la ragione mena necessariamente all' eternità immobile, la quale non offre, in conseguenza, alcuna contraddizione allo spirito; sebbene non possa prendersi dall' immaginazione. Ma non è forse possibile al filosofo che medita, di non farsi sedurre dalle illusioni dell' immaginazione?

Una durata distinta dalle cose esistenti è una chimera, un impossibile evidente: le parti di questa du-

---

(1) Biblioth. Choisie, vol. 5, art. 11, pag. 50 e 51.

rata successiva uscirebbero dal niente e ricaderebbero nel niente: la durata non è dunque distinta dall'esistenza stessa delle cose esistenti, ma l'esistenza stessa delle cose. Si conviene da tutti i filosofi cristiani, e la ragione lo mostra ancora, che Dio è un essere perfettamente immutabile, in cui non vi ha alcuna successione; se la durata di Dio è la stessa cosa della sua esistenza, questa esistenza essendo senza successione, è evidente, che la durata di Dio è senza successione: or la durata di Dio è ciò che appellasi la sua eternità. L'eternità immobile è dunque una illazione necessaria e legittima dell'esistenza di un Dio immutabile.

Il signor Leclerc ci dice, *che l'Infinito è una grandezza che non può esaurirsi.* Ma, secondo la sua dottrina, pria della creazione del mondo, è scorsa una durata infinita: si è dunque, pria della creazione del mondo, esaurita una grandezza infinita che è inesauribile.

Ma, si dice, Dio non continua egli ad essere? Questa espressione suppone la durata successiva in Dio: essa dice, Dio ha una durata, nella quale vi è un passato, ed un futuro; espressione senza alcun senso applicata ad un essere immutabile e senza successione: *Dio è,* ecco ciò che dee dirsi dell'esistenza di Dio; non si può attribuire a Dio il *fu,* poichè questo esprime un cambiamento, che non ha luogo nell'essere infinitamente perfetto; non gli si può attribuire il *sarà;* poichè questo suppone che si acquisti qualche cosa; e Dio non può acquistar cosa alcuna, siccome nulla può perdere; egli è tutto ciò che può essere. Non può dirsi, che priа della creazione sia scorsa un' eternità; ma si dee dire che Dio è prima del mondo per un' anterio-

rità di natura; poichè la causa è per natura prima dell'effetto.

Bayle scrive su l'oggetto ciò che segue: « Vi è nella controversia dell'eternità del mondo un numero di equivoci maggiore di quello che s'immagina. Tutti i cristiani son d'accordo, che il solo Dio è stato sempre esistente; ma molti sostengono, che egli poteva creare il mondo tostochè ha formato il decreto di produrlo, dal che concludono, che il mondo ha potuto esser esistente nell'eternità, poichè è indubitato, che il decreto di produrlo è eterno. Molti sostengono ancora, essere impossibile, che una creatura sia eterna. Ciascuno di questi due partiti è più forte in obbiezioni che in soluzioni. Questa disputa, che si rende sì lunga e sì difficile, sarebbe subito terminata, se l'una parte e l'altra si spiegassero nettamente, e che si allontanasse l'equivoco di *eternità*. Bisognerebbe porre la quistione in questo modo: *È possibile che Dio e le sue creature sieno stati sempre insieme?* Non si prenderebbe con tanta arditezza la negativa; perchè il termine di eternità del mondo, questo termine, io dico, che spaventa tante persone, non farebbe alcuna impressione su lo spirito. Per allontanare ancora meglio la pietra d'inciampo bisognerebbe dire, che una creatura la quale sarebbe stata sempre esistente insieme con Dio non sarebbe perciò eterna; e bisognerebbe darne immediatamente questa ragione, cioè che la durata delle creature è sempre successiva, e che l'eternità è una durata semplice la quale esclude essenzialmente il passato e l'avvenire. Con questa differenza essenziale della durata di Dio e di quella delle creature, si farebbe cadere quasi tutta la controversia:

ciascun partito troverebbe il suo conto. Si accorderebbe a coloro i quali negano, che la creatura possa essere eterna, che eglino hanno ragione, e non si negherebbe, esser possibile che Dio sia stato sempre esistente colle creature, poichè è certo che la causa non racchiude mica nella sua idea una *priorità* di tempo relativamente al suo effetto; e che ciò principalmente è vero riguardo alla causa onnipotente, a cui basta il volere per produrre attualmente ciò che vuole (1). »

Il signor Bayle ha bene osservato, che in questa controversia s' incontrano molti equivoci; ed il suo esempio conferma la sua stessa osservazione; poichè egli prende molti equivoci, e cade in contraddizione: 1. Nel luogo riportato questo critico ammette una eternità immobile, senza passato nè futuro; intanto, come vedremo, egli sembra riguardare in seguito la nozione di questa eternità come una nozione assurda; 2. ammettendo una eternità immobile, che conviene solamente a Dio, ed una durata successiva infinita, che secondo lui può convenire alle creature egli afferma esser evidente, *che Dio ha potuto esser sempre esistente insieme colle creature.* Ma ha egli sviluppato ciò che contiene questa pretesa possibilità di una esistenza senza cominciamento delle creature simultanea all' esistenza di Dio? Io domando al sig. Bayle, che mi dia un' idea netta di questa *coesistenza* di Dio colle creature. *Coesistere* significa egli esser esistente nella stessa durata? Con ciò si pone una terza durata comune a due diverse durate, cioè all'e-

(1) Dict. Hist. Crit. art. Zabarella rem. II.

ternità immobile ed alla durata successiva infinita. Questo *coesistere*, dirà forse il nostro critico, significa, che il mondo è stato *sempre* che l'Autore di esso è stato. Ma, io torno a replicare, ciò significa: Il mondo è stato nello stesso *sempre* in cui è stato l'Autore di esso. Ma questo *stesso sempre* significa egli altro se non che una stessa durata? Vi ha dunque una durata comune a Dio ed alle creature Ma la durata di Dio, secondo la stessa confessione di Bayle, è senza passato nè futuro, e la durata delle creature ha il passato ed il futuro: una stessa durata ha dunque e non ha insieme il passato ed il futuro. L'analisi del linguaggio è un mezzo, per evitare le contraddizioni.

Bayle doveva proporsi l'esame della quistione con quest'ordine: 1. *Vi è una durata distinta delle cose che sono esistenti?* L'esame di questa quistione dee condurre lo spirito, che non si lascia illudere dall'immaginazione, a rigettare la realtà in sè di una durata distinta dagli esseri e da' loro modi. Bayle è caduto nell'errore di riguardar la durata come una realtà distinta dalle cose che durano.

La durata è dunque l'esistenza stessa delle cose. Dio è un'esistenza immutabile; e la sua durata si chiama *Eternità*. In Dio è impossibile alcuna successione: non vi è dunque alcuna successione nell'eternità.

Se la durata non è che l'esistenza delle cose, ciascuna cosa ha la sua durata: non vi ha dunque una durata comune a Dio ed al mondo, è, in conseguenza, assolutamente impossibile, che il mondo sia stato sempre esistente assieme con Dio. Dire che la causa ha una *priorità* di natura relativamente all'effetto, non

già una priorità di tempo, è supporre, che la durata sia distinta dalle cose che sono esistenti.

Bayle dice inoltre: « Coloro i quali dicono, che le creature non hanno sempre avuto la *coesistenza con Dio,* son obbligati di riconoscere che Dio era esistente prima che esse fossero. Vi era dunque un *prima*, allora che Dio era solo, non è dunque vero che la durata di Dio sia un punto indivisibile, il tempo ha dunque preceduto l'esistenza delle creature. Queste illazioni gettano in contraddizione questi signori: perchè se la durata di Dio è un indivisibile, senza passato nè futuro, bisogna che il tempo e le creature abbiano cominciato insieme, e, se ciò è, come può dirsi che Dio era prima dell'esistenza delle creature? Questa frase è impropria e contraddittoria: queste lo sono egualmente: *Dio poteva creare il mondo più presto o più tardi, che non l'ha creato : egli l'avrebbe potuto fare cento mila anni più prima, ecc.* »

Non si poteva ragionar più male del modo col quale ha ragionato questo scrittore. L'esistenza di Dio, e per conseguenza dell' atto eterno creatore, è necessariamente prima dell'esistenza delle creature per una *priorità di natura*: *una priorità* di tempo distinta dalla *priorità* di natura è una chimera; e perciò, porre, che la causa è simultaneamente esistente coll'effetto, è una proposizione falsa, che suppone la realtà di questa chimera; si pretende, che supponendo l'eternità immobile si pone, che Dio prima della creazione era solo; e che in conseguenza il tempo di questa solitudine di Dio ha dovuto precedere l'esistenza delle creature, che dopo la creazione sono state esistenti insieme con Dio: i difensori dell'eternità im-

mobile negando la possibilità della *coesistenza* di Dio colle creature, ammettono che Dio è solo nell'Eternità; ed eglino non si spaventano mica di questa solitudine di Dio. Questo essere è infinito per sè stesso, e sufficiente a sè stesso, e felicissimo: l'esistenza delle creature non induce in lui alcun cambiamento. Egli non è esistente giammai insieme colle creature; poichè la sua eternità, che è la sua esistenza stessa, non appartiene che a lui solo. Bayle dice, *Se la durata di Dio è indivisibile, senza passato nè futuro, bisogna che il tempo e le creature abbiano cominciato insieme con Dio.* Questo ragionamento suppone, che i difensori dell'eternità indivisibile debbano insegnare insieme la coesistenza di questa eternità con qualunque tempo possibile; supposizione falsa.

Coloro poi che dicono, che Dio poteva crear questo mondo più prima, o più tardi di quando l'ha creato, non ragionano conseguentemente alle vere dottrine su l'eternità e sul tempo. Si suppone in questa quistione, che l'eternità sia una linea infinita che scorre, che Dio poteva, in conseguenza, creare il mondo in un punto di questa linea precedente a quello in cui l'ha creato, supposizione la quale è in contraddizion evidente coll'eternità senza successione, e col tempo che comincia. Quando dunque si dice, che il mondo ha durato 6000 anni non si vuol pensare al di là del suo principio, ma al di qua.

Ma terminiamo di ascoltare Bayle: « Non si fa attenzione, che facendo l'eternità un istante indivisibile, s'indebolisce l'ipotesi del cominciamento delle creature. Come provate voi, che il mondo non è stato sempre esistente? Non è forse per la ragione, che vi

era una natura infinita, la quale era esistente nel mentre che il mondo non lo era? Ma la durata di questa natura può ella porre de' limiti a quella del mondo? Può forse impedire che la durata del mondo non si estenda al di là di tutt' i cominciamenti particolari che voi vorreste determinare? Non manca se non che un punto di durata indivisibile, dite voi, affinchè le creature sieno senza cominciamento; perchè, secondo voi, esse non sono state precedute, se non che della durata di Dio, che è un punto indivisibile. Esse dunque, vi si risponderà, non hanno cominciato; perchè se non bisogna che un punto (io parlo di un punto matematico) che un bastone abbia quattro piedi, esso avrebbe certamente tutta l' estensione di quattro piedi. Ecco un' istanza, che si può fondare su la definizione ordinaria della durata di Dio. Essa è presa da Boezio, che dice (lib. 1 de cons. phil., prosa VI) che l' Eternità *est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, definizione molto incomprensibile; perchè se non può concepirsi, che tutt' i membri di un uomo restino distinti l' uno dall' altro sotto un punto matematico, come si concepirà, che una durata, la quale non ha nè cominciamento nè fine, e che *coesiste* colla durata successiva di tutte le creature, sia racchiusa in un istante indivisibile. »

Il recato argomento è di niun valore: esso contiene l' ignoranza della dottrina contro della quale è diretto. Si suppone l' eternità di Dio distinta da Dio: e si fa consistere questa in un istante. Ora nella definizione di Boezio non si parla affatto d' istante: noi diciamo che l' eternità di Dio non è mica distinta oggettivamente dall' esistenza di Dio e dall' essere di Dio; che

questo essere essendo infinito per sè stesso, è per sè stesso tutto ciò che può essere; che, in conseguenza, qualunque successione in lui è intrinsecamente impossibile. Noi diciamo, che la durata delle creature è la stessa esistenza delle creature; che questa durata è, in conseguenza, successiva; poichè l'esistenza delle creature è una esistenza mutabile. Che l'eternità dee precedere il tempo per una *priorità* di natura; poichè l'Eterno è il Creatore del Tempo, il qual tempo non è mica distinto dalle creature, che Dio produce dal nulla. L'Eternità non può *coesistere* col tempo; poichè ciò supporrebbe una durata comune a Dio ed alle creature; ed inoltre che la causa possa non precedere l'effetto tutte supposizioni assurde.

Bayle dice ancora: « Questa ipotesi fornisce un'altra difficoltà in favore di coloro, che sostengono, che le creature non hanno avuto alcun cominciamento. Se il decreto della creazione non racchiude un momento particolare, esso non è stato giammai senza la creatura; perchè si dee concepirlo sotto questa frase: *Io voglio, che il mondo sia.* È evidente, che in virtù di tal decreto, il mondo ha dovuto essere esistente *nello stesso tempo nel quale è questo atto della volontà di Dio.* » Qui si suppone un tempo comune all'atto creatore ed al mondo creato, supposizione chimerica. Seguiamo: « Or poichè questo atto non ha cominciamento, il mondo non ne ha ancora. Diciamo dunque, che il decreto si dee concepire in questa maniera: *Io voglio che il mondo sia in un tal momento.* Ma come potremo noi dire ciò, se la durata di Dio è un punto indivisibile? Può mai in una tal durata scegliersi il tale e tal momento? Sembra dunque, che se

la durata di Dio non è mica successiva, il mondo non ha potuto incominciare. Questa obbiezione fu proposta al signor Poiret l'anno 1679: essa si trova nella pagina 675 e 676 dell'opera sua, *Cogitat. rat. de Deo, etc.* Egli vi fece una risposta, la quale non toglie in alcun modo la difficoltà, e che toglie eziandio tutti i mezzi di toglierla; (è alla pagina 680) perchè egli suppone non esservi de' momenti possibili avanti l'esistenza delle creature: sembra eziandio supporre, che il decreto della creazione non sia stato fatto se non che nello stesso momento in cui le creature ebbero esistenza. Citiamo le sue parole: *Nec poterat existere mundus, nec momenta ulla sine alio decreto, nempe eo cum dixit Deus: nolo mundum existere: ex tunc (ut ait scriptura), dixit et facta sunt, tunc extitit extemplo mundus: Et hoc fuit primum ejus momentum, et ante hoc nullum fuit de facto possibile momentum; estque contradicens concipere ante mundum plura momenta ex quibus unum eligatur ad existentiam primam mundi, caeteris partim sine mundo praeterlapsis: nam momentum est modus creaturae qua existentis.* »

La risposta del signor Poiret è esatta, e distrugge invincibilmente la difficoltà proposta; ed io son sorpreso che Bayle, malgrado la sua penetrazione, non l'abbia mica compresa.

« Per me (conclude Bayle) io fo una supposizione interamente diversa, e son sicuro che essa risolve la difficoltà. Suppongo, che fra gli esseri possibili, conosciuti da Dio prima de' decreti di creazione, fa d'uopo porre una durata successiva che non ha nè cominciamento nè fine, e le cui parti sono così distinte le une

dalle altre come quelle dell' estensione possibile, che Dio ha ugualmente conosciuta precedentemente a' suoi decreti come infinita secondo le tre dimensioni. Egli ha lasciato nello stato delle cose possibili una parte di questa durata infinita, ed ha fatto de' decreti per l'esistenza dell' altra. Egli ha scelto in questa durata ideale quel momento che ha voluto pel primo momento che sarebbe esistente, o vi ha legato l' atto pel quale ha decretato di creare il mondo. Ecco perchè l' eternità di quest'atto non prova quella del mondo. Ecco ancora come l' indivisibilità della durata reale di Dio non prova, che il mondo non abbia avuto cominciamento. Noi abbiamo ancora in questa durata ideale o possibile la vera misura del tempo. Altri la cercano invano nel moto de' cieli. Altri dicono più chimericamente ancora, che il tempo è un essere di ragione, una maniera di concepire le cose, e che senza il moto, e senza il pensiero dell' uomo, non vi sarebbe alcun tempo. Assurdità grossolana: quando tutti gli spiriti creati perirebbero, quando tutti i corpi cesserebbero di muoversi, vi sarebbe nondimeno una durata successiva stabile e regolata nel mondo, la quale corrisponderebbe a' momenti della durata possibile, nota a Dio, e secondo la quale egli si regolerebbe per conservare più o meno, per tanti o tanti anni, ciascuna cosa. Una estensione che è in riposo non ha minor bisogno di esser creata in tutti i momenti della sua durata, di quello che ne ha una estensione in moto. La conservazione delle creature è sempre una creazione continuata, sia che esse si muovano, sia che dimorino nella stessa situazione. Nelle idee di Dio si trova solamente la misura della quantità assoluta delle

cose, tanto relativamente all' estensione quanto relativamente al tempo. L' uomo niente vi conosce; egli non conosce se non che grandezze o picciolezze relative. Lo stesso tempo gli sembra corto o gli sembra lungo, secondo che si diverte o è annojato. Una ora sembra corta a Pietro, essa sembra lunga a Giovanni (1). »

Bayle riguarda dunque la durata come una realtà distinta dagli spiriti e da' corpi, e delle modificazioni de' primi e de' secondi.

Una durata distinta dalle cose mi sembra impossibile: è essa un essere o un modo di essere? Se è un essere, non può esser comune a tutte le cose. Un essere non è che esso solo; bisognerebbe in tal caso riguardar tutte le altre cose come modi di un essere, che si succedono in esso; in tal caso noi siam obbligati ad immaginar quest' essere come una cosa che dura, cioè ad immaginare, che esso esista nel tempo o nella durata, ed in conseguenza ad ammettere un' altra durata distinta dalla prima; e così all' infinito. Inoltre la sostanza si riguarda da noi come una cosa permanente; laddove la durata si riguarda come composta di parti successive, che nascono dal nulla e ricadono nel nulla. La durata passata non è più, e noi riguardiamo il nostro *Io* come permanente: se esso fosse stato un modo di essere della durata passata, si sarebbe annientato con questa. La durata non è dunque un essere, una sostanza.

Sarebbe forse un modo di essere? Se è un modo di essere appartiene particolarmente all' essere, di cui è

(1) Loc. cit.

modo; e così una durata comune a tutti gli esseri esistenti, e distinta da essi è una cosa impossibile.

Clarke dice: La durata è un modo o un attributo: essa è reale; ed è perciò l'attributo di una sostanza reale; cioè di una sostanza infinita o di Dio. Questa durata è appunto l'*eternità* di Dio: una parte finita di questa durata appartiene al mondo.

Ma questa dottrina non può sostenersi, ed è combattuta da ragioni decisive. La durata di cui si parla è composta di parti successive: se essa è un attributo di Dio, segue che vi sia in Dio una successione, il che ripugna all'immutabilità di Dio.

Se la durata è un attributo di Dio, questo attributo ha delle parti, e queste parti nascono dal nulla, e ricadono nel nulla; Iddio acquista e perde delle cose. Qual sana filosofia può sostenere tali assurdità? Più, come vi sarebbe un attributo, o parte di un attributo comune numericamente a Dio, ed alle creature?

« Dio (dice Clarke) non è nello spazio, nè nel tempo; ma la sua esistenza è la causa dello spazio e del tempo (1). »

Questa dottrina è ugualmente assurda: la causa è prima dell'effetto: Dio dunque esiste prima di essere eterno; egli non è infinito per sè stesso, ma esiste prima di essere infinito. Quando un filosofo parte da principii contraddittorii, più s'inoltra nella disputa, più le sue contraddizioni si aumentano e divengono mostruose.

(1) Recueil des pièces div. entre Clarke et Leibnitz. Quinta repl., n.° 36, e 38.

Concludiamo: *Una durata distinta dalle cose esistenti è una cosa impossibile.*

§ 98. Diamo un rapido sguardo al cammino che abbiamo fatto, in questa disputa dell'eternità del mondo, per conoscere il punto nel quale ci troviamo. In questo Capitolo ci abbiamo proposto di esporre e di esaminare tutti gli argomenti di Aristotile per l'eternità del mondo. È importante l'osservare il metodo col quale il Filosofo di Stagira procede per provare l'eternità del mondo, e notare la diversità del metodo Aristotelico dal metodo de' nuovi platonici. Aristotile comincia dalla prova dell'eternità del tempo: da questa, che pretende di aver provato, deduce l'eternità del moto circolare; quindi l'eternità del Cielo; da questa poi inferisce l'esistenza eterna di un primo motore immobile: e di altri motori immobili delle sfere. Egli va dall'eternità del moto e del mondo a quella del motore e della Divinità. I nuovi Platonici han seguito un metodo inverso: eglino son partiti dall'eternità del primo principio, da Dio; e da questa han preteso dedurre l'eternità del mondo.

Giacomo Zabarella, uno de' più gran filosofi del secolo decimosesto, nato a Padova il 5 settembre, 1533, e che l'Accademia di Padova l'anno 1564 elesse per uno de' suoi professori, fu un seguace di Aristotile, e scrisse de' commentarii su le opere del Filosofo di Stagira. Egli fece un trattato *De inventione aeterni motoris:* il sig. Bayle l'ha letto, e ne parla nella nota G dell'articolo Zabarella. Siccome queste osservazioni giovano a conoscere il vero pensiero di Aristotile, ed a ben distinguere la dottrina Aristotelica su l'eternità del mondo da quella de' nuovi platonici;

così credo doverle riportare qui: ecco ciò che ne dice il critico che ho citato: « La prima tesi dell'autore è questa: Non si può scoprire se non che pel mezzo del moto, che vi sia una sostanza immateriale; ma egli protesta, che si limita alle conoscenze che si possono avere naturalmente, e che ne eccettua la Rivelazione.

« Egli abbraccia la dottrina di Averroe, il quale ha rigettato le altre prove che Avicenna pretendeva trovare ne' libri di Aristotile, questa, per esempio: Vi è un essere dipendente da un altro: vi è dunque un primo essere indipendente; perchè altrimenti bisognerebbe ammettere il progresso all'infinito. Or questo primo essere è Dio: dunque ecc. Vi è una perfezione ed una bontà più grande di un'altra: vi è dunque una perfezione ed una bontà somma. Or l'essere, che ha questa perfezione e questa bontà, è Dio: dunque vi è un Dio. Averroe risponde, che tutto ciò prova solamente l'esistenza di una natura indipendente dalle altre, e più perfetta delle altre, ma non già la sua immaterialità. Egli aggiunge, che gli antichi filosofi, i quali non ammettevano se non che i corpi, direbbero che questa natura indipendente e perfettissima non è altro se non che il Cielo. Zabarella conclude, che, per pervenire naturalmente alla nozione di una sostanza immateriale, bisogna regionar così: Il Cielo ha un moto incessante; tutto ciò che si muove è mosso da un' altra cosa; tutto ciò che è corporale è mobile; e non vi è progresso all'infinito tra i motori e le cose mosse: vi è dunque un primo motore che è separato da' corpi.

« Egli ricerca in seguito, se il moto quale che siasi somministri una prova dell'esistenza di un tal motore;

e si decide per la negativa; perchè conclude, non esservi se non che l'eternità del moto, che possa provare l'esistenza di un motore separato dalla materia. Egli esamina l'opinione di coloro, i quali pretendono avere Aristotile sostenuto, che il moto che ha cominciato può eziandio condurci alla conoscenza di un primo motore spirituale. Questo filosofo, eglino dicono, ha ragionato di questa maniera: Tutto ciò che si muove è mosso da un'altra cosa, e non vi è progresso all'infinito: vi è dunque un primo motore immobile, e, per conseguenza, incorporale; perchè se esso fosse un corpo sarebbe necessario che fosse movibile. Zabarella risponde che questo argomento di Aristotile non può menarci, se non che all'esistenza di un motore il quale non è immobile, se non che in un senso generale, nel quale si possono trovar comprese le anime delle bestie. Queste anime, continua egli, sono immobili in quanto che non sono mobili per sè stesse, ma solamente per accidente. Ora sebbene sieno mobili per accidente, nondimeno non si lascia di chiamarle primi motori secondo l'ordine che è essenziale alle cose che muovono. Egli aggiunge, che coloro che combatte, avendo bene inteso il difetto dell'argomento, han cercato di supplirvi nel modo seguente: Il Cielo si muove: esso è dunque mosso da un'altra cosa; vi è dunque un primo motore immobile: questo motore è esso eterno? Se è eterno, noi abbiamo ciò che cercavamo; il moto del Cielo, sebbene non fosse che di due giorni ci conduce all'esistenza di Dio. Che se questo motore non è eterno, esso dunque un giorno perirà: vi è dunque qualche cosa che lo distruggerà; esso, in conseguenza, non è il primo motore, e biso-

gna toglierli questo carattere e darlo alla cosa che lo farà perire. Noi intanto eravamo giunti sino al primo motore e ragionavamo su questa ipotesi: quale assurdità non è dunque di rispondere ciò che distrugge la supposizione? ma finalmente questa cosa, che presto o tardi farà perire ciò che avevamo riguardato come il primo motore immobile, non sarebbe essa forse questo primo motore immobile? E per esserlo non bisogna forse, che nulla vi sia al di sopra di essa, che possa produrre in essa alcun cambiamento? Essa è dunque eterna, e ciò che ci bisognava trovare, seguendo la traccia dell' argomento di Aristotile. Vediamo la replica di Zabarella: essa poggia unicamente su la soluzione di questo dilemma: O il primo motore è eterno o pur no: se è eterno noi abbiamo guadagnato; se non è eterno, vi è dunque un altro motore che lo può distruggere, vi è, in conseguenza, un motore al di sopra del primo motore. Ora ciò è assurdo e contrario alla supposizione della quale si era convenuto. Egli risponde, che il primo motore trovato da' suoi avversarj non è mica eterno; ma è un essere della stessa natura dell' anima delle bestie, che esso è la forma del Cielo, e che il Cielo essendo composto di quattro elementi contrarii gli uni dagli altri, ha cominciato, e finirà come tutte le altre parti del mondo; che dalla ruina del Cielo risulterà necessariamente la distruzione dell' anima motrice del Cielo, che essa non perirà per l' azione di un primo motore, e che così dall' esser distrutta non segue mica che vi sia al di sopra di essa un agente o una causa efficiente; basta che sia unita ad un corpo, che per sua natura può cessare; perchè la corruzione di questo corpo trascina necessa-

riamente la corruzione della sua forma, o dell' anima che faceva in esso le funzioni di primo motore. Per tal ragione egli conclude, che il moto in generale non prova altra cosa, se non che vi sia un primo motore immobile dello stesso modo che sono immobili le anime degli animali, e non vi è se non che un moto eterno, che sia la prova di un primo motore eterno. »

Ma parmi, che questa replica di Zabarella non sia conforme alla dottrina di Aristotile sul cielo: il Filosofo di Stagira non ha mica riguardato il cielo come composto di quattro elementi contrarii; ma ha riguardato la materia del cielo come semplice, ed ingenerabile. Convengo nondimeno che Aristotile giunge al primo motore eterno ed immobile, partendo dal moto eterno; ed aggiungo, che egli non è mica partito dal concetto generale del moto eterno, ma ha identificato questo moto col moto circolare; il che implica l'eternità del mobile, che si muove circolarmente; e perciò del cielo.

Checchè ne sia di questo discorso di Zabarella, egli è certo, che il Filosofo di Stagira incomincia dal provare l' eternità del moto, quindi quella del Cielo; ed in ultimo quella de' motori immobili. I nuovi platonici seguono un ordine inverso: eglino partono dall' eternità del primo principio dal quale deducono per l'emanazione l'eternità del mondo, nello stesso modo, in cui, concependo un Sole eterno, non si può, eglino dicono, non concepire una luce eterna: concependo un piede poggiato sin dall' eternità su l' arena non può non concepirsi una fossetta eterna; concependo un corpo opaco eternamente opposto ad una luce eterna non può non concepirsi un' ombra eterna.

Aristotile ammette ugualmente che i nuovi platonici, la necessità assoluta del moto eterno; egli ammette, in conseguenza, l'eternità successiva infinita, o il tempo infinito, ma non parla affatto dell'eternità immobile: i nuovi platonici pongono nel primo principio nell'*uno* l'eternità immobile, ed attribuiscono al mondo il tempo infinito di Aristotile.

§ 99. Il moto eterno del Filosofo di Stagira è, come abbiamo detto, il *moto circolare*, poichè ciascùn punto della circonferenza di un circolo è insieme il principio della circonferenza ed il termine della circonferenza stessa: ora essendo termine suppone qualche cosa che lo precede: un corpo, che si muove circolarmente non può dunque trovarsi in un punto della circonferenza di un circolo senza essersi prima trovato in un punto antecedente contiguo, e senza passare successivamente in un altro punto contiguo.

Il moto circolare, conclude Aristotile, è dunqne eterno, ed il moto eterno dee necessariamente esser circolare.

« Per moto continuo bisogna intendere solamente il moto nello spazio, e quel moto nello spazio che è circolare (1). »

§ 100. Ma qui si presenta una difficoltà, che è necessario rischiarare per la chiara intelligenza della dottrina Aristotelica. Aristotile pone l'eternità del mondo attuale, nello stato simile a quello che osserviamo; perciò ammette nel mondo sotto la Luna le generazioni, e le corruzioni, ed in conseguenza il moto che le produce:

---

(1) Metaph., lib. 12.

ora un tal moto non sembra circolare, ed intanto è da Aristotile riguardato come eterno.

Ma, secondo questo filosofo, il moto circolare è quello in cui ciascun avvenimento, e per conseguenza ciascuna generazione, è insieme un termine ed un principio di altri avvenimenti. Così un uccello viene da un uovo; ed un uovo viene da un uccello; e così incessantemente si esegue il moto circolare della generazione degli uccelli, senza che vi sia stato giammai un primo uovo che non sia venuto da un uccello, e che abbia dato un cominciamento agli uccelli; nè un primo uccello, che abbia dato il cominciamento agli uovi. Similmente ogni uomo è figliuolo di un altro, e può ancora esser padre di altri uomini: non ha potuto dunque, dice Aristotile, esservi un primo uomo; poichè costui sarebbe stato esistente senza padre; il che è impossibile. Il moto dunque dal quale nascono le generazioni, e le corruzioni nel mondo sullunare, è un moto circolare; e perciò è eterno.

Il Filosofo di Stagira pretende ancora, che tutto ciò che oggi è coperto dal mare è stato altre volte terra ferma, e che tutto ciò che oggi è terra ferma sarà in appresso coperto dal mare; e che questo circolo di avvenimenti è stato e sarà continuo. Egli pensa, che questi cambiamenti di mare in terra, di terra in mare, che si fanno insensibilmente, durante una lunga successione di tempo, sono in gran parte la causa per la quale si perde la memoria delle cose passate. Egli aggiunge, che accadono ancora degli altri avvenimenti, i quali sono la causa della perdita delle arti, come sono i tremuoti, le sterilità, gl' incendii, le pesti, le guerre: questi avvenimenti facendo perire quasi tutti

gli uomini di una contrada, e salvandosene alcuni pochi ne' deserti ove menano una vita selvaggia, questi pochi danno la nascita ad altri uomini, i quali trovano le arti perdute; e così cessa lo stato selvaggio, e rinasce lo stato civile.

Tale è, secondo il Filosofo di Stagira, il moto eterno circolare del mondo. Abbiamo trovato la stessa dottrina in Ocello Lucano.

§ 101. Aristotile cerca eziandio di provare l'eternità del moto con un altro argomento, il quale tende ancora a provare l'eternità del mobile, e de' globi totali de' quali si compone l'universo. Egli ragiona nel modo seguente: Il moto è impossibile senza il mobile. Ciò è evidente. Ora è necessario ammettere, o che tutti i mobili e tutti i moventi sieno stati fatti, o che essi sono eterni. Se sono stati fatti è necessario, che prima del moto attuale esistente in essi vi sia stato un altro moto col quale sono stati fatti o generati; vi dee perciò essere un altro mobile col cui moto sono stati fatti; e siccome si pone, che tutti sono stati fatti, anche questo mobile è stato fatto, e suppone un altro mobile; ma questo progresso all'infinito è impossibile: non può dunque sussistere l'ipotesi, che tutti i mobili ed i moventi attualmente esistenti sieno stati fatti.

Se tutti i mobili ed i moventi sono eterni, e si pone, che il moto abbia cominciato, è necessario mettere prima del moto uno stato di quiete; questo stato suppone, che vi sia una causa che impedisca i mobili di muoversi; poichè noi vediamo, che il moto attuale ne' mobili è naturale: è necessario inoltre porre un'altra causa che tolga l'impedimento enunciato; il che im-

porta, che bisogna porre il moto pria che cominci il moto: il che è assurdo: il moto non può dunque cominciare (1).

Egli è certo che vi dee necessariamente essere un atto eterno, senza del quale l'incominciamento del moto è impossibile; ma è un errore evidente il riguardare questo atto per un moto. In noi stessi troviamo la prova di questo errore. Il nostro volere produce de' moti nel nostro corpo; ed il nostro volere è essenzialmente distinto dal moto che esso produce.

§ 102. Aristotile dice, che l'eternità del Cielo e per conseguenza del mondo, è provata non solamente dal ragionamento, ma dal fatto: « Vi è un essere mosso eternamente da un moto continuo, il qual moto è circolare. Ciò è provato non solamente dal ragionamento, ma da fatto. Di modo che il primo cielo sarà sempre eterno (2). »

Ma come il fatto prova esso l'eternità del mondo? Aristotile nol dice chiaramente; ma sembra che ciò possa intendersi in due modi: 1. Una delle prime riflessioni che nascono dall'osservazione dell'universo visibile si è la distinzione de' corpi *permanenti* e de' corpi *passeggieri*. I corpi totali, come sono il Sole, la Luna, gli Astri tutti, e la Terra stessa, si mostrano a noi come permanenti e perpetui: nessun uomo gli ha veduti nascere, nè gli ha veduti morire. Ma gli animali, gli uomini, le piante sono corpi passeggieri: essi nascono, crescono, e muojono. Ecco le due spezie di sostanze, che il Filosofo di Stagira chiama so-

(1) Phys., loc. cit.
(2) Lib. 12, de Metaf., c. 7.

stanze *naturali*, o *fisiche*. I moti de' corpi celesti sono circolari e perpetui; e circolare perpetuo è il moto con cui si fanno su la terra le generazioni, e le corruzioni. Il fatto dunque, secondo Aristotile, prova l'eternità del mondo attuale.

Il ragionamento lo prova ancora, poichè il mondo è sferico, ed il moto perpetuo che osserviamo è circolare: ora nella sfera qualunque circolo massimo, potendosi riguardare come il principio generatore della stessa, ed insieme come principio e come termine della sfera medesima, segue, che la figura sferica del mondo prova la eternità di questo. Abbiamo veduto di sopra come, secondo Aristotile, il moto circolare dee esser eterno.

Tutti questi ragionamenti Aristotelici sono stati confutati di sopra nell'esame della dottrina di Ocello Lucano.

§ 103. Aristotile ha insegnato, 1. Che vi sono due specie di moto semplice, il moto rettilineo, ed il moto circolare; 2. che il moto circolare è più perfetto del moto rettilineo, poichè la linea circolare è più perfetta della linea retta; ciascun punto della linea circolare potendo prendersi per principio, mezzo, e fine del circolo; il che non si verifica nella linea retta; 3. che il moto rettilineo è di due specie, l'uno col quale dal centro dell'universo si va in alto, e l'altro col quale dall'alto si va verso il centro; 4. che questi diversi moti semplici appartengono necessariamente a cinque corpi semplici diversi, cioè il moto rettilineo, che va dal centro all'alto al fuoco, ed all'aria, ed il rettilineo, che va dall'alto al centro all'acqua ed alla terra; il circolare poi appartiene al cielo; 5. che siccome il

moto circolare è più perfetto del moto rettilineo, così il cielo, a cui il moto circolare appartiene, è il corpo il più perfetto che sia nell'universo: « È necessario (dice il Filosofo di Stagira) che il perfetto preceda per natura l'imperfetto. Il circolo è perfetto; ma niuna linea retta è perfetta, non esclusa la linea retta infinita. Da ciò segue, che se il primo moto è il circolare vi dee essere un corpo che sia il più semplice ed il più perfetto di tutti gli altri. È quindi consentaneo alla ragione il pensare che il cielo sia ingenerabile ed incorruttibile (1). »

Ma non vediamo noi, che un legno, per esempio, si può far girare circolarmente, non ostante che non sia ingenerabile ed incorruttibile? Ciò può farsi, replica Aristotile; ma questo moto non è mica secondo la natura di questo corpo; esso è oltre della natura; esso è un moto violento; questo corpo abbandonato a sè stesso si muoverebbe col moto di gravità, ma non mica circolarmente. Il cielo, al contrario, si muove circolarmente per sua natura: esso non è nè grave, nè leggiero.

In tutti questi ragionamenti, il Filosofo di Stagira non ha mica seguito l'esperienza; ma ha confuso l'ordine logico coll' ordine reale. Nel circolo ideale ciascun punto può riguardarsi come il principio, il mezzo, ed il fine del circolo: il moto circolare è dunque senza principio, esso è eterno.

Se gli antichi ci sorprendono quando trovano la verità, perchè non ci sorprendono eglino ancora quando i loro grandi ingegni insegnano degli errori puerili e ridicoli?

(1) De Coelo, lib. 1, c. 2, e c. 3.

CAPITOLO SETTIMO

Esame degli argomenti de' nuovi platonici per l' eternità del mondo.

§ 104. Abbiamo veduto, che Aristotile ha preteso di provare l' eternità del mondo, per l' impossibilità del contrario; ed ha creduto trovare questa necessaria eternità del mondo in sè stesso.

I nuovi Platonici han seguito un cammino contrario. Eglino han cominciato dal Supremo *essere*, o dall' *uno*, e ne han dedotto il mondo nell' eternità per emanazione. Questo sistema è stato riprodotto più volte ne' tempi a noi vicini, e presentemente presso i panteisti alemanni. Robinet, nell' opera *della natura*, ha riprodotto gli argomenti de' nuovi platonici per l' eternità del mondo, con una differenza; egli ha rigettato l' *Emanazione*, e vi ha sostituito la *Creazione*. La creazione, secondo lui, è necessaria ed essenziale alla prima causa. La causa è stata sempre esistente insieme col mondo, nè poteva non creare sin dall' eternità il mondo. Egli ammette, come i nuovi platonici, l' eternità immobile ed un tempo senza cominciamento.

I nuoi panteisti alemanni partono co' nuovi platonici dall' unità; eglino pretendono, come questi filosofi, che l' unità si è sviluppata necessariamente in moltiplicità, in varietà; che l' unità in sè stessa presa isolatamente, restando nelle profondità della sua esistenza assoluta è il nulla dell' esistenza; che un' eternità taciturna, nella quale Dio sarebbe senza il mondo,

è un' impossibile; che siccome il mondo non ha potuto essere senza Dio, così Dio non ha potuto essere senza il mondo; che, in conseguenza, il tempo senza incominciamento è una sequela necessaria dell' eternità; come il finito, il mondo, è una sequela necessaria dell' Infinito. Alcuni hanno anche osato di assimilare questo assurdo sistema al domma augusto della Trinità del Cristianesimo Cattolico: l'Infinito, secondo costoro, è il Padre, il finito, il mondo è il Figliuolo, e la necessaria emanazione del finito dall' Infinito è lo Spirito Santo. Tali sono le follie del nostro secolo!

Ma un Infinito, che dee esser perfezionato dal finito, che è insufficiente a sè stesso, non è forse un' Infinito che non è infinito? un' unità che contiene formalmente una moltiplicità, non è forse un' unità che non è mica unità?

Ma per quanto sieno mostruosi gli errori de' filosofi è utile conoscerli, e bisogna confutarli.

§ 105. Il P. Benedetto Pereira, gesuita spagnuolo, nato in Valenza nel 1535 e morto in Roma l' anno 1610, nella sua opera *De' principii della Filosofia peripatetica*, ha messo insieme con grandissima diligenza tutti gli argomenti di Aristotile, de' nuovi Platonici, e degli Arabi a favore dell' eternità del mondo colle loro soluzioni. Egli, o per dir meglio Giovanni Filipono, riduce a venti tutti gli argomenti di Proclo, filosofo platonico del quinto secolo, a favore dell' eternità del mondo. Prima d' intraprenderne l'esposizione e la confutazione, vediamo di togliere a Proclo l' autorità di Platone.

Proclo, nel suo commento sul Timeo di Platone, distingue, 1: Cose eterne d' un' eternità indivisibile e

senza cambiamento, *αἰῶνα*, per esempio, Dio e le idee; 2. cose che sono senza cominciamento, sebben mobili e prodotte, *αἴδια*; 3. cose che hanno cominciato di essere, Egli pretende, che il mondo è posto da Platone nella seconda specie. Se Platone avesse voluto dire ciò che gli fa dire Proclo, egli avrebbe attribuito a a Dio ed alle idee l'esistenza assoluta, *οὐσίαν* cioè l'eternità immutabile ed indivisibile, *αἰῶνα*; l'eternità divisibile e mobile al mondo; e l'esistenza limitata quanto al suo cominciamento, ed al suo fine a' corpi organici. Ma egli non attribuisce mica l'eternità al mondo, ma il tempo, che fa cominciare col mondo, *χρόνος δ'οὖν μετ'οὐρανοῦ γέγονεν.*

Io ho provato antecedentemente, che Platone ha ammesso il chaos eterno ed indipendente da Dio; cioè la materia prima animata da un' anima malefica che produceva in essa un moto eterno disordinato; abbiamo, in conseguenza, nella dottrina di Platone tre principii eterni indipendenti da Dio, la materia prima, l' anima malefica, il moto disordinato.

Il signor Martin, nell' opera innanzi citata sul Timeo di Platone, chiama il composto della materia prima e dell'anima malefica *materia secondaria;* e pensa che è l' insieme la confusione de' quattro elementi. « Allora che il mondo non era ancora esistente, vi era già, secondo le stesse espressioni di Platone, non solamente ciò che è di una maniera assoluta; cioè il modello, ed il luogo, cioè la materia prima, ma la *generazione*, cioè la produzione confusa delle quattro spezie de' corpi elementari. In effetto, Platone aggiunge, che prima che Dio formasse il mondo gli elementi della materia corporale erano agitati a caso,

e si trovavano *nello stato ove dee essere un oggetto dal quale Dio è assente, cioè in uno stato nel quale non vi era nè ragione, nè misura.* Platone inoltre nomina il piano, secondo il quale Dio si disponeva ad organizzare il mondo, il disegno del Dio eterno relativamente al *Dio futuro*, ἐσόμενον θεόν. È vero, che Proclo sostiene, che il vocabolo ἐσόμενον, *futuro*, è posto qui invece dell'esprèssione ἀεὶ γιγνόμενον, *nascendo continuamente.* Affinchè una interpetrazione sì forzata fosse ammissibile, bisognerebbe almeno che fosse appoggiata dall'insieme delle dottrine esposte nell'opera ove si trova; ma ciò è tutto al contrario (1).

« Proclo stesso confessa, che secondo il Timeo, ed in generale secondo la dottrina di Platone, il Dio Padre del mondo, il δημιουργός, non è l'autore della materia prima, madre e nutrice del mondo, ma che il padre e la madre sono due principii eterni. Per sostenere, che, secondo Platone, la materia prima è l'opera della divinità, egli è obbligato di ricorrere ad un Dio Superiore, dal quale, secondo lui, l'autore del mondo e la materia tirerebbero la loro origine eterna. Ma nulla di simile si vede nel Timeo di Platone; non vi si parla che di un solo Dio Supremo, cioè dell'essere infinitamente sapiente che ha organizzato l'universo; e questa ipotesi di Proclo non è meglio appoggiata su le altre opere di Platone.

« Secondo il *Timeo* dunque: 1. Dio non ha mica creato la materia prima de' corpi, cioè la sostanza indeterminata; 2. egli non ha creato la materia seconda, cioè il chaos eterno; 3. egli ha prodotto il mondo, ma

---

(1) Martin., op. cit., vol. 2, p. 181 e 182.

non già sin dall'eternità . . . Non vi ha alcuna cosa nelle opere di Platone, che contraddica la dottrina del *Timeo*, secondo la quale il mondo, opera di Dio, non è mica un' opera eterna. I Testi allegati da Proclo non concludono. In effetto Platone dice nelle Leggi (lib. X), che dall'origine degli uomini e delle città è scorso un tempo incalcolabile, durante il quale migliaia di città hanno potuto nascere, perire e succedersi le une alle altre. Platone nelle Leggi (lib. VI,) come altrove nell'episodio dell' Atlantide nel principio del Timeo attribuisce al genere umano un' altissima antichità, ma non già una esistenza senza cominciamento. In questo stesso passo delle Leggi s'incontra una frase nella quale senza occuparsi dell' esistenza del mondo organizzato, Platone parla in generale *della lunghezza e dell' immensità del tempo*, χρόνου μήκους τε καὶ ἀπειρίας e de' cambiamenti, che hanno potuto accadervi. Su questi vocaboli principalmente si appoggia l' argomento di Proclo. Ora, quando si prendesse il vocabolo ἀπειρίας nel suo senso il più rigoroso, non si avrebbe il diritto di concluderne con Proclo, che Platone considera il mondo come eterno. In effetto nel *Timeo* Platone dice, che il tempo ha cominciato col mondo; ma in questo dialogo egli riserva il nome di *tempo* alla durata regolare del mondo, misurata dal moto degli astri, che chiama *istrumenti del tempo*, ὄργανα χρόνου. Al contrario, se la frase delle leggi significasse, che il tempo è infinito come l'eternità, bisognerebbe credere che il nome di tempo sarebbe applicato alla durata confusa del chaos piuttosto che supporre Platone in contraddizione con sè stesso. Ma questo vocabolo ἀπειρίας avvicinato al vocabolo μήκους come quasi si-

nonimo può molto bene significar solamente una lunghezza molto grande (1). »

§ 106. Esponiamo ora i venti Argomenti di Proclo, per l'eternità del mondo:

« Se il mondo ha un incominciamento, perchè non è stato fatto più prima dell'istante nel quale si fa incominciare? Non vi è alcuna ragione di ciò, perchè noi attribuiamo a Dio un potere infinito, ed affermiamo, che il mondo poteva esser fatto prima di quando si è fatto. » È questo un primo argomento di Proclo addotto dal citato Pereira. Il secondo è simile a questo, ed è il seguente:

« Dio è un bene sommo; la natura di ciò che è bene è di comunicare agli altri, per quanto è possibile, la sua bontà. Ma se il mondo non è fatto sin dall'eternità; Dio per un tempo eterno è stato inoperoso, e non ha comunicato la sua bontà agli altri. Ora poteva Dio fare il mondo sin dall'eternità e nol volle? in questo caso non è buono: se volle e nol potè fare non è onnipotente; ora non potendo negarsi a Dio nè la bontà, nè il potere, segue che il mondo è stato fatto nell'eternità. »

Nel § 78 ho recato questa obbiezione dell'epicureo Vellejo contro la dottrina platonica della produzione temporanea del mondo. Non è da sorprendersi che gli epicurei l'abbiano fatta; poichè questi filosofi non ammettevano l'eternità immobile, e senza successione; e si vede che questa obbiezione è congiunta in Cicerone coll'osservazione dell'esistenza di una durata successiva infinita, distinta dalle cose, osservazione che ho

(1) Ib., pag. 183, 184, 187, 188.

riportata nel § 24. Ma Proclo ed i nuovi Platonici, che ammettono l'eternità immobile e senza successione, cadono in contraddizione con loro stessi facendola. Essendo il tempo stato creato col mondo, la parola *avanti* non può essere applicata al tempo anteriore alla creazione. Non è se non dopo il momento in cui è stata creata la durata successiva, che si può dire *avanti* e *dopo*. In questo sistema vi è dunque contraddizione nell'espressione *avanti la creazione*. Ciò è come se si dicesse, in un tempo in cui non vi era tempo.

Da ciò risulta, che si può dire senza errore, che il mondo è stato creato in ogni tempo. Il tempo essendo cominciato col mondo, non vi è stato tèmpo, in cui il mondo non sia stato. Ma da ciò non segue, che il mondo sia eterno. Anzi ne risulta il contrario. Il tempo, non essendo eterno, ma avendo avuto un cominciamento, ed essendo stato creato; ed essendo l'esistenza stessa del mondo, segue, che il mondo ha avuto un incominciamento, che non è eterno, e che è stato creato.

S. Agostino, ragionando nell'ipotesi, che gli Angioli sieno stati creati pria del mondo materiale, osserva con ragione, che ciò non importa che sieno stati creati pria di qualunque tempo, ma solamente pria del tempo del mondo; poichè essendo gli Angioli mutabili, vi è in essi successione; e perciò tempo. Lo stesso santo Dottore osserva pure profondamente, che si può dire anzi si dee dire che le creature sono state *sempre*, intendendo per *sempre, in ogni tempo*; ma che da ciò non segue affatto, che le creature sieno coeterne con Dio; poichè la durata delle creature è successiva; laddove l'eternità di Dio è immobile; per-

ciò dicendo *Dio è sempre, le creature sono sempre*; il vocabolo *sempre* presenta due significati essenzialmente diversi, il primo significa *nell' eternità immobile;* il secondo *in tutto il tempo successivo:* « Quomodo ergo non sunt (Angeli) coeterni Creatori si semper ille semper illi fuerunt? Quomodo etiam creati dicendi sunt, si semper fuisse intelliguntur? Ad hoc quid respondebitur? An dicendum est, et semper eos fuisse, quoniam omni tempore fuerunt, qui cum tempore facti sunt, aut cum quibus tempora facta sunt, et tamen creatos? Neque enim et ipsa tempora creata esse negabimus, quamvis omni tempore, tempus fuisse nemo ambigat. Nam si non omni tempore fuit tempus, erat ergo tempus quando nullum erat tempus? Quis hoc stultissimus dixerit? Possumus enim recte dicere: Erat tempus, quando non erat Roma; erat tempus quando non erat Jerusalem; erat tempus, quando non erat Abraham; erat tempus, quando non erat homo; et si quid hujusmodi: postremo, si non cum initio temporis, sed post aliquod tempus factus est mundus; possumus dicere, erat tempus, quando non erat mundus. At vero, erat tempus, quando nullum erat tempus, tam inconvenienter dicimus, ac si quisquam dicat, erat homo, quando nullus erat homo; aut erat iste mundus, quando iste non erat mundus. Si enim de alio atque alio intelligitur, potest dici aliquo modo, hoc est, erat alius homo, quando non erat iste homo. Sic ergo, erat aliud tempus, quando non erat hoc tempus, recte possumus dicere: at vero, erat tempus, quando nullum erat tempus, quis vel insipientissimus dixerit? Sicut ergo dicimus creatum tempus, cum ideo semper fuisse dicatur, quia omni tempore tempus fuit: ita non

est consequens, ut si semper fuerunt angeli, ideo non sint creati, ut propterea semper fuisse dicantur, quia omni tempore fuerunt, et propterea omni tempore fuerunt, quia nullo modo sine his ipsa tempora esse potuerunt. *Ubi enim nulla creatura est, cujus mutabilibus motibus tempora peraguntur*, tempora omnino esse non possunt. Ac per hoc et si semper fuerunt, creati sunt? nec si semper fuerunt, ideo Creatori coeterni sunt. Ille enim semper fuit *aeternitate immutabili:* isti autem facti sunt; sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, *sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt: tempus autem, quoniam mutabilitate trascurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum. Ac per hoc etiamsi* immobilitas angelorum non transit in tempore, nec praeterita est quasi jam non sit, nec futura quasi nondum sit, tamen *eorum motus quibus tempora peraguntur, ex futuro in praeteritum transeunt: et ideo Creatori, in cujus motu dicendum non est vel fuisse quod jam non sit, vel futurum esse quod nondum sit, coeterni esse non possunt* (1). »

È consolante il vedere presso questo antico filosofo del cristianesimo sviluppate profondamente le sublimi quistioni su l'eternità, sul tempo, e su l'origine dell'universo. Egli fa vedere, che il tempo e la durata successiva è la stessa esistenza delle creature; e che l'eternità immobile è la stessa esistenza dell'immutabile creatore.

Trascrivo con piacere un altro luogo di S. Agostino, il quale contiene la dottrina spiegata: « Ecce

(1) De civ. Dei, lib. XII, c. XV.

respondeo dicenti, quid faciebat Deus antequam faceret coelum et terram: respondeo non illud quod quidam respondisse perhibetur jlocalariter, eludens quaestionis violentiam: alta, inquit, scrutantibus gehennas parabat. Aliud est videre, aliud ridere, haec non respondeo; libentius enim responderim; nescio, quam illud unde irridetur qui alta interrogavit, et laudatur qui falsa respondit; sed dico te, Deus noster, omnis creaturae creatorem. Et si coeli et terrae nomine omnis creatura intelligitur, audenter dico: antequam faceret Deus coelum et terram, non faciebat aliquid. Si enim faciebat, quid nisi creaturam faciebat? Et utinam sic sciam quidquid utiliter scire cupio, quemadmodum scio, quod nulla fiebat creatura, antequam fieret ulla creatura. At si cujusquam volatilis sensus vagatur per imagines retro temporum; et te Deum omnipotentem, et omni creantem, et omnitenentem, coeli et terrae artificem ab opere tanto, antequam id faceres, per innumerabilia saecula cessasse miratur, evigilet, atque attendat quia falsa miratur. Nam unde poterunt iunumerabilia saecula praeterire, quae ipse non feceris? Cum sis omnium saeculorum auctor et conditor: aut quae tempora fuissent, quae abs te condita non essent? Aut quomodo praeterirent, si nunquam fuissent? Cum ergo sis operator omnium temporum, si fuit aliquod tempus antequam faceres coelum et terram, cur dicitur quod ab opere cessabas? Idipsum enim tempus tu feceras: nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora. Si autem ante coelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur quid tunc faciebas? Non enim erat *tunc*, ubi non erat tempus (1). »

(1) Confess., lib. XI, cap. 11 et 12, n.° 14 et 15.

È dunque falso il dire, che vi sia stato un tempo nel quale il mondo non era; e che in questo tempo Dio non era creatore perchè il mondo non ha cominciato, che col mondo. Vi è dunque stato un primo istante dell'esistenza del mondo, un istante al quale alcun tempo non è anteriore.

L'eternità è l'esistenza stessa di Dio: Dio non è stato, egli non sarà, egli non continua di essere, *egli è*. Similmente Dio non ha voluto, egli non vorrà, *egli vuole;* e ciò che vuole incomincia di essere, e dura per quanto egli vuole. Ciascuno degl'istanti della durata è voluto da Dio nell'eternità, e quest'istanti si succedono secondo l'ordine eternamente stabilito: ve n'è stato un primo, poi un secondo, poi un terzo; perchè Dio non può volere ciò che involve contraddizione, ed una successione senza cominciamento è impossibile.

L'atto divino della creazione considerato in sè stesso è eterno, come tutto ciò che appartiene all'essere immutabile. Ma il risultamento di questo atto, il mondo è necessariamente limitato; ed in conseguenza il mondo ha avuto un incominciamento.

Quando dunque Proclo ci dimanda la ragione, per la quale Dio non ha fatto il mondo più prima dell'istante nel quale l'ha fatto; noi gli diremo, che non vi era alcun tempo prima di questo istante, nel quale Dio poteva fare il mondo che ha fatto, ed in conseguenza diremo, che non ripugna affatto alla bontà di Dio, il non averlo fatto più prima.

§ 407. Non vi sono forse quistioni più difficili in filosofia di quelle che ci occupano presentemente. Abbiamo detto, che non può dirsi, che l'intera creazione degli esseri poteva farsi più prima dell'istante nel

quale si è fatta; ma può ben dirsi, che la creazione degli Angioli ha preceduto quella del mondo materiale; in una parola, che non può porsi alcun tempo prima dell' incominciamento del tempo; ma che può darsi un tempo prima di un altro tempo. Non è forse inutile l'addurre qui a tal proposito un luogo del celebre Fénélon: « Qualunque sforzo, mio Dio, che io faccia per non moltiplicare la vostra eternità, colla moltitudine de' miei pensieri limitati, mi accade sempre di farvi simile a me, e di dividere la vostra esistenza indivisibile. Soffrite dunque che io entri ancora una volta nella vostra luce inaccessibile da cui sono abbagliato. Non è forse vero, che voi avete potuto creare una cosa prima di crearne un' altra? Essendo ciò possibile, io sono nel diritto di supporlo. Ciò che non avete ancor fatto, non verrà certamente se non che dopo di quello che avete già fatto. La creazione non è solamente la creatura prodotta fuori di voi; essa racchiude ancora l'azione colla quale voi producete questa creatura. Se le vostre creazioni sono le une prima delle altre, esse sono successive; se sono successive, ecco una successione in voi; e per conseguenza ecco il tempo nella stessa eternità. »

Questa obbiezione è stata dileguata di sopra, distinguendo l' atto eterno che è in Dio, e l' effetto di questo atto; in questo modo stesso risolve la difficoltà Fénélon.

« Per isviluppare questa difficoltà, osservo esservi tra voi e le vostre opere tutta la differenza che dee esservi fra l' infinito ed il finito, tra il permanente e lo scorrevole o successivo. Ciò che è finito e divisibile può essere comparato e misurato con ciò che è finito

e divisibile: voi avete posto un ordine ed una combinazione nelle vostre creature pel rapporto de' loro limiti; ma quest'ordine, questa combinazione, questa relazione che risultano da' limiti delle vostre creature non possono giammai essere in voi che non siete nè divisibile nè limitato. Una creatura può dunque essere più prima di un' altra, perchè ciascuna di esse non ha che una esistenza limitata; ma è falso ed assurdo di pensare, che questa successione di creazione si trovi in voi. La vostra azione colla quale create è voi stesso; altrimenti non potreste operare senza cessare di esser semplice ed indivisibile. Fa d'uopo dunque concepire, che voi siete eternamente creatore creando tutto ciò che vi piace di creare. Da parte vostra voi create eternamente con un'azione semplice, infinita e permanente, che è voi stesso. Da parte della creatura, essa non è creata eternamente: il limite è in essa, e non già nella vostra azione. Ciò che create eternamente non è che nel tempo. Voi non create dunque una cosa prima di un' altra per una successione, che è in voi; sebbene questa cosa debba essere due mila anni prima di un' altra: queste relazioni sono tra le vostre opere; ma le relazioni de' limiti non possono giungere sino a voi .... È necessario nondimeno, che vi sia qualche relazione tra l' Artefice e l'opera; ma bisogna guardarsi d' immaginare una relazione di successione e di limite. L' unica relazione, che vi si dee concepire è, che ciò che è, e che non può cessare di essere fa che ciò che non è riceva da lui una esistenza limitata, che comincia per finire (1). » Io non comprendo, come

(1) De l'Exist. de Dieu, part. 2, c. 11, Eternité.

questo dotto filosofo abbia potuto dire qui, che una esistenza limitata comincia per finire; le anime umane non sono forse esistenze limitate, le quali cominciano senza finire? Ma, che che ne sia di questa espressione, tutto il resto è sublime; nè è men sublime ciò che segue: « Io passo la mia vita a contemplare il vostro infinito; lo vedo, e non saprei dubitarne; ma tosto che io voglio comprenderlo, esso mi sfugge; non è più esso: io ricado nel finito: io ne vedo abbastanza per contraddirmi, e per riprendermi tutte le volte che ho concepito ciò che è minore di voi stesso ma essendomi a mala pena rialzato, ricado col mio proprio peso. Io non posso nè ingannarmi interamente, nè possedere d'una maniera stabile la vostra verità: la ragione si è, *che io vedo della stessa maniera nella quale io sono: in me tutto è finito e passeggiero: io vedo per mezzo di pensieri corti e scorrevoli l'infinito, che non iscorre giammai.* »

Il sentimento del nostro essere è associato in noi colla concezione o immaginazione del nostro *me* in istati antecedenti passati: quest'associazione è invincibile; perciò ci è impossibile d'immaginare l'esistenza necessaria dell'Essere immutabile e senza successione, che la ragione ci mostra.

§ 108. Per provare la coesistenza di alcuni effetti colle loro cause, Proclo adduce due paragoni, de' quali ho antecedentemente fatto menzione. Supponete, egli dice, un Sole eterno, voi avrete una luce eterna. Supponete di più opposto ad un Sole eterno un corpo opaco eterno; avrete necessariamente un'ombra eterna. A questi due paragoni di Proclo, che si trovano in Giovanni Filippono, se ne può aggiungere un terzo

addotto da' nuovi platonici, il quale si trova in S. Agostino. Supponete un piede eterno poggiato su l'arena, avrete una fossetta eterna.

Tutti e tre questi paragoni, lungi di provare la coesistenza dell'effetto colla causa, provano il contrario. Si sa oggi, che la luce emanata dal Sole impiega 16', 26'', per trascorre 66 milioni di leghe, o sia che la luce si propaga con tale velocità, che percorre quasi 67000 leghe per 1''; l'esistenza della luce su la terra non è dunque mica simultanea all'azione del Sole, che la scaglia.

L'ombra non è generata se i raggi luminosi che la terminano, che la circoscrivono non percorrano prima lo spazio, che si frappone fra il principio dell'ombra ed il suo termine: l'ombra non è dunque mica simultanea coll'azione del Sole, nè coll'urto de' raggi luminosi su la superficie del corpo opaco a cui l'ombra appartiene.

Similmente, acciò il supposto piede eterno produca la fossetta nell'arena, è necessario che esso si muova per lo spazio interposto fra il principio della fossetta ed il fondo di essa; l'esistenza del piede grave nella superficie dell'arena non può, in conseguenza, esser simultanea coll'esistenza del piede nella fossetta formata. Lungi dunque, che questi paragoni provino la coesistenza di alcuni effetti colle loro cause; essi provano evidentemente l'opposto.

Robinet ha ripetuto questo argomento de' nuovi platonici collo stesso paragone del Sole eterno con una eterna luce: conviene trascriverlo, e confutarlo.

« Non si concepisce ciò che potrebbe arrestare l'energia della causa in una tale circostanza, ciò che po-

trebbe sospendere la sua azione, allora che essa è completa di sua natura, allora che essa ha necessariamente in sè tutto ciò che le bisogna per operare. In tal caso vi è una ragion sufficiente della produzione dell'effetto, ed è impossibile l'esistenza della ragion sufficiente di una esistenza qualunque, e che questo effetto non sia esistente . . .

« Se il Sole, per esempio, fosse stato fatto subitamente tale quale esso è, la luce che ne è l'effetto sarebbe così antica come il Sole, ed avrebbe avuto una esistenza simultanea colla sua causa il globo solare, il quale avrebbe avuto sin dal principio tutto ciò che gli bisognava per essere luminoso, o produrre la luce.

« Ma vi è fuori della natura una causa realmente e propriamente detta, che ha in sè il principio della sua energia, che porta nella sua essenza completa la ragione prossima, ultima, sufficiente della produzione del suo affetto. Una causa essenzialmente tale, eternamente tale, non poteva essere senza il suo effetto.

« Dio è la ragion sufficiente dell'esistenza della Natura, e lo è stato eternamente, poichè Dio non è se non che ciò che è stato eternamente. La natura dunque è stata tostochè Dio è stato: io intendo, *che Dio non è mica stato avanti la Natura, e senza la Natura,* sebbene egli sia al di sopra della Natura.

« Non sarò accusato di porre una sorte d'isocronismo fra l'esistenza di Dio e la durata della Natura; perchè dico: *la Natura è stata tosto che Dio è stato.* Spiego sufficientemente il mio pensiere, per non lasciare alcun equivoco. La maniera di essere di Dio non è mica temporale come la durata della Natura. Sebbene la Natura sia stata esistente tosto che Dio stesso

è stato, non segue che l'esistenza dell' uno e quella dell' altro abbiano un elemento comune, nè che esse sieno partite da uno stesso punto.

« Il Tempo e l'Eternità nulla hanno di comune. Solamente l'eternità non è stata avanti il Tempo: in questo senso si può dire, che il Tempo è stato sin dall'eternità; e non già che esso è eterno. Il senso di queste espressioni è molto differente. La prima significa unicamente, che sin dall'eternità della causa il suo effetto è stato esistente fuori di essa in un ordine temporale. La seconda farebbe intendere, che l'effetto è coeterno colla causa, mentre non gli appartiene di dividere con essa nè la sua eternità, nè alcun altro de' suoi attributi divini (1). »

Robinet insegna 1., che il mondo è un effetto necessario dell' essenza immutabile di Dio; 2. che esso è esistente sin dall' eternità, senza nondimeno esser eterno. Ma che cosa mai vuol dire esser esistente sin dall'eternità, senza esser eterno? Ciò significa, secondo Robinet, che il mondo non ha avuto alcun cominciamento della sua esistenza; che l'esistenza del mondo è una serie di stati successivi, senza un primo termine, senza un primo stato: « La semplice negazione del cominciamento non pone alcuna eguaglianza fra l'esistenza di Dio e la durata del mondo. Uno spazio di tempo limitato al momento presente, ma che non ha avuto alcun cominciamento, non è l'eternità.... L'eternità resta immobile, invariabile, uniforme, sempre simile a sè stessa, senza passato, senza futuro; il tempo al contrario è una durata essenzialmente varia-

---

Robinet, del la Nature. Six, par. Chap. XXVII et XXIX.

bile e successiva, che passa incessantemente: tutti i momenti passati sono stati futuri e presenti; ma nell'eternità non vi è alcuna distinzione di momenti (1). »

L'esposta dottrina è assurda. Se il mondo fosse un effetto necessario dell'essenza immutabile di Dio, esso sarebbe immutabile come la causa o l'essenza immutabile da cui esso necessariamente deriva. Niun essere può esistere in uno stato indeterminato: se il mondo è stato prodotto ha dovuto esserlo in uno stato determinato; e come il mondo esistente in questo stato ha avuto la ragion sufficiente della sua esistenza in una essenza immutabile, il mondo non può cambiare lo stato nel quale è stato necessariamente prodotto: nell'ipotesi di Robinet non è dunque concepibile; e diviene impossibile la serie de' cambiamenti, che l'esperienza ci mostra nel mondo. Il mondo non è dunque stato un effetto necessario; ma un effetto libero della Suprema Intelligenza. Esso ha dovuto esser creato in un certo stato determinato, poichè un essere indeterminato, come ho detto, non può aver esistenza: questo stato nel quale il mondo fu creato è il primo termine della serie de' suoi stati successivi; ed è un presente il quale non è mai stato un futuro; il mondo dunque esistente senza incominciamento è un impossibile intrinseco.

§ 109. Robinet ha cercato di provare la possibilità di una serie senza un primo termine; ma non vi è mica riuscito. « Io vi do una porzione di una materia quale che siasi, e vi prego di dividerla. Potete voi pervenire, a forza di divisione, ad una prima particella elementare, la

(1) Ib., Chap. LIII.

quale, ripetuta quanto è necessario, formi la massa totale?. Voi nol potete. Ciò che rimane dopo una divisione quale che siasi, è sempre una grandezza inesauribile. »

Questo argomento contiene una petizion di principio, poichè i filosofi i quali negano la possibilità di una serie senza un primo termine, negano ugualmente la *divisibilità della materia in infinito;* che è un caso speciale del principio generale.

Robinet insiste ancora: « Non abbiamo che a considerare la serie naturale de' numeri per convincerci, esser possibile una serie di quantità, la quale manchi di un termine stabile e determinato, al di là del quale non si possa più rimontare. La grandezza numerica forma una serie di numeri, de' quali non ve n'è alcuno, per grande che sia, al di là del quale non si possa ancora portare la progressione... Noi abbiamo dunque una serie di unità successive, sempre suscettibile d'aumento, senza un termine che escluda ogni progressione ulteriore. Tale è lo spazio del tempo scorso dopo l'origine del mondo sino al momento presente. Esso è una serie di momenti successivi, tutti anteriori gli uni agli altri, la quale possiamo aumentare a nostro piacere, rimontando nel passato, senza incontrare un momento, al di là del quale Dio non abbia fatto esserne un altro, ed altri ancora (1). »

Un numero indefinito non è giammai esistente in atto: qualunque numero io ponga in atto è sempre un numero determinato: io posso aumentarlo sempre, e non si può concepire un numero, che non possa col-

(1) Ib., chap. LIV.

l'addizione aumentarsi; ma da ciò non può mica concludersi, che un numero indefinito possa esistere. Il numero indefinito non è altra cosa se non che la nozione generale del numero, e gli universali non esistono che idealmente. Robinet, il quale grida contro le astrazioni effettuate, effettua qui un'astrazione.

§ 110. Il quarto argomento di Proclo è il seguente: « L'idea del mondo secondo, la quale Dio ha fatto il mondo, è eterna: l'essenza dell'idea consiste nell'essere l'esemplare di un'altra cosa, che è la sua immagine. L'esemplare e l'immagine essendo nel numero delle cose relative debbono essere insieme, e l'una cosa non può stare senza dell'altra. Da ciò segue necessariamente, che negando l'eternità del mondo si dee dire o che l'esemplare non sia eterno, o che il mondo sia senza esemplare o che l'esemplare sia senza l'immagine; ma qualunque di queste supposizioni è falsa. Il mondo è dunque eterno.

Ciò che è stato detto antecedentemente è sufficiente a conoscere la falsità di questo argomento. L'idea del mondo è eterna, perchè è in Dio, e non è distinta dall'essenza di Dio. Il mondo non è eterno; perchè è effetto di Dio eterno, o dell'intelligenza eterna. L'effetto non può giammai essere simultaneamente colla causa.

§ 111. Il quinto argomento di Proclo è il seguente: « La causa efficiente o è sempre in atto, o qualche volta è solamente in potenza: se è sempre in atto, l'effetto sarà sempre ancora; e se è in potenza, anche l'effetto sarà in potenza. Inoltre ciò che è in potenza si riduce all'atto da ciò che è in atto, come il caldo in potenza si riduce all'atto da ciò che è caldo in

atto: similmente l'artefice in potenza diverrà artefice in atto; per mezzo di colui che è l'artefice in atto. L'Artefice dunque del mondo, o fu sempre efficiente in atto, ed è necessario che il mondo sia stato sempre; o qualche volta fu efficiente in potenza, ed in tal caso fu determinato all'atto da un altro principio efficiente che era in atto. Ora domando, questo efficiente in atto che determina all'atto l'efficiente in potenza, lo determina sempre all'atto? in tal caso il determinato sarebbe stato sempre in atto, il che ripugna alla supposizione; nol determina sempre, ma può sempre determinarlo? in tal caso vi era dunque un'altra cosa da cui questo determinante sarebbe stato tratto dalla potenza all'atto: una tal quistione si ripeterà per quest'altro. È necessario dunque o di ammettere il progresso in infinito, ne' principii efficienti, il che è evidentemente falso ed impossibile; o di confessare, che l'Artefice del mondo fu sempre in atto; e che il mondo è stato sempre. Il mondo è dunque eterno. »

Il Creatore del mondo è stato sempre in atto; poichè l'atto Creatore è eterno. Il mondo è stato sempre; poichè è stato in ogni tempo. Il mondo ha avuto un incominciamento, poichè offrendo una serie di successioni, e di cambiamenti, è intrinsecamente impossibile che questa serie non abbia un primo termine. L'argomento di Proclo è dunque distrutto in poche parole senza replica.

§ 112. Il sesto argomento di Proclo è dedotto dall'immutabilità di Dio: esso si riassume in poche parole; e si confuta colle verità antecedentemente sviluppate.

Se il mondo non è eterno, egli dice, Dio è passato dallo stato nel quale non voleva il mondo allo stato nel quale l'ha voluto. Questo argomento è di niun valore. Dio immutabilmente vuole l'esistenza del mondo con tutte le vicissitudini di questo. L'atto creatore è eterno ed immutabile, l'effetto, che è il mondo, è nel tempo e variabile: « Apud te rerum omnium instabilium sunt causae, et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines et omnium irrationalium et temporalium sempiternae vivunt rationes (1). »

Il settimo argomento di Proclo è lo stesso di quello di Aristotile per l'eternità del tempo: si dice: La nascita del tempo suppone un tempo, nel quale non era il tempo, il che è assurdo: abbiamo antecedentemente confutato questo argomento.

L'ottavo argomento dice: « Il mondo non può disciogliersi, dunque non è giammai stato fatto. »

Supponendo per vera la connessione fra l'antecedente ed il conseguente, si risponde, che l'antecedente è falso. Il mondo è un composto; esso, in conseguenza, può disciogliersi. La falsità dell'antecedente è stata conosciuta nella stessa antichità pagana, come può vedersi dal luogo di Cicerone riportato nel § 77.

L'argomento decimo è una ripetizione di questo. L'argomento nono è il seguente: « L'Anima del mondo non è nata, nè può morire: il mondo dunque non può esser cominciato, nè può perire. L'illazione è evidente, perchè l'animale al quale è sempre unita l'anima non può non essere. Che l'Anima del mondo

(1) S. Augustino, Conf., lib. 1, c. 6, n.° 9.

non sia nata si prova dal muoversi da sè stessa. Perciò Platone, nel Fedro, dice, che l'anima non è nata, ed è immortale. »

» Questo argomento è un insieme di contraddizioni, di errori, e di asserzioni gratuite.

1. Proclo invoca la dottrina di Platone nel Fedro, colla quale il Filosofo di Atene insegna, che l'anima non è mica generata; ma il Filosofo Alessandrino non si avvede che egli cade in contraddizione con sè stesso; poichè egli insegna che tanto l'anima del mondo, che il mondo stesso sono generati; sebbene non abbiano avuto alcun cominciamento della loro esistenza. Che Platone nel Fedro neghi la generazione dell'anima, e le attribuisca l'*aseità*, l'esistenza indipendente sembra una cosa evidente: io l'ho provato nel § 58, ove ho fatto vedere ancora, che il ragionamento platonico ripetuto da Cicerone, è di niun valore.

2. Non vi è alcuna ragione, la quale provi, che il mondo sia animato, come lo sono gli animali. L'esistenza dell'anima mondana, e per conseguenza l'animalità del mondo, è un'asserzione gratuita. È vero che quest'opinione è molto antica, e molto sparsa, non solamente fra i pagani, ma eziandio fra i cristiani; ma la sua origine è *antropomorfica*, e senza verun fondamento legittimo. L'uomo ha osservato in lui alcuni moti dipendenti dall'anima sua; egli ha concluso generalmente, che tutti i moti della natura dipendono da un'anima unita ed informante il corpo del mondo, come l'anima umana è unita, ed informa il corpo umano. Ma non potevasi ancora osservare, esservi nel corpo umano de' moti indipendenti dall'anima, come, per esempio, il moto del sangue, ed i moti vitali?

I filosofi, i quali credevano che il mondo materiale è animato, erano divisi in due pareri: alcuni ammettevano una sola anima mondana, e riguardavano il mondo come un grande animale; altri ammettevano un' anima separata in ciascuno de' grandi corpi dell' universo, nelle stelle, ne' pianeti, nel sole, nella luna, nella terra.

Anassagora fu riguardato come un empio, per aver negato l'anima al Sole, e di averlo riguardato come una pietra infuocata. Il dotto Origene, fra i cristiani, pensò, che gli astri sono animati (Periar. VII).

S. Agostino fu incerto su questa opinione, se il Sole, la Luna, e tutte le Stelle appartengono alla società de' Beati. (De Gen. ad lit., c. 18). Ma rigettò poi l'opinione dell'anima degli astri (lib. 1, Retract., c. 5). Lo stesso accadde a S. Girolamo, che su le prime credè gli astri animati, ma poi rigettò questa opinione. S. Tommaso ha creduto che questa opinione non è contraria alla Fede, e può riguardarsi come probabile (con. gent., c. 90). Trascrivo una osservazione del dotto dottor Leland: « Il dottor Campbell assicura positivamente che *l'uomo, abbandonato a sè stesso, senza istruzione, riguarderebbe senza alcun dubbio i corpi celesti come animati da una vita particolare, e moventisi per loro propria virtù.* » Lo stesso dice altrove: « Io non posso impedirmi di pensare, che gli uomini, abbandonati a' soli loro lumi naturali, e privati di una Rivelazione divina e straordinaria, s'immagineranno non solamente che gli astri sono animati, ma che eglino ne faranno gli oggetti de' loro pensieri, de' loro timori e delle loro speranze, giudicando per mezzo della giornaliera esperienza, che

eglino dipendono a molti riguardi da questi esseri superiori: e non si formeranno alcuna idea di un essere invisibile, superiore agli altri, infinitamente grande e potente, come il Creatore del cielo, e della terra.

« Egli ripete la stessa cosa in molti altri luoghi, e sostiene esser questa la strada più naturale per rendere ragione dell'origine dell'idolatria. A me sembra eziandio molto probabile, che gli uomini abbiano cominciato ben presto ad osservare il Sole, la Luna, e le Stelle, ed a riguardarli come esseri animati, e ciò in conseguenza della loro influenza su questo basso mondo, dal che nacque la prima e la più antica idolatria. Ma non oserei di essere così affermativo su questo punto, come lo è il celebre teologo, che ho or ora citato. Io non oserei asserire in un tuono così dommatico, che gli uomini, abbandonati a loro stessi, crederebbero senza alcun dubbio, che i corpi celesti sono animati di una vita particolare, e che si muovono per una virtù lor propria; che il Sole, la Luna, le Stelle sono animali viventi, e così realmente animali come gli uomini, gli uccelli, i pesci, ecc. I moti degli astri, invariabili, ed uniformi, mi sembrano molto differenti da' moti spontanei degli animali, per obbligare lo spirito osservatore a concludere, che essi si muovono da loro stessi per l'attività della loro propria vita (1). »

Convengo della differenza che si trova fra la costanza ed invariabilità de' moti degli astri e la variabilità de' moti degli uomini e degli animali; e che, in

(1) Nouvelle Dem. Evang., par. I, ch. III, nota 4.

conseguenza, il raziocinio che conclude dall'esistenza dell'anima degli uni all'esistenza dell'anima degli altri non è mica legittimo; tanto più che si trovano ne' primi de' moti costanti, che sembrano indipendenti dall'anima; ma soggiunge, che gli uomini son portati naturalmente ad assimilare a loro stessi tutte le altre cose; e che vi è nell'uomo un *antropomorfismo naturale*, in forza del quale egli ha una mirabile propensione ad animare tutti gli oggetti. Se taluno, per un passo inconsiderato, si torce un piede, ed urta in un sasso, in quel momento di dolore egli sentirassi disposto a rompere il sasso in pezzi o a sfogare con ingiuriose parole la sua collera contro di esso, come se avesse da lui ricevuto un oltraggio.

§ 143. Tutti gli altri argomenti di Proclo sono ridicoli. L'undecimo è il seguente: « Ciò che muore e cessa di essere, muore per vizio proprio; ma il mondo non ha alcun vizio; poichè, secondo Platone, è un Dio beato: il mondo non può dunque disciogliersi o morire. Ma ciò che non può morire non è generato: il mondo non è dunque generato, altrimenti dovrebbe essere stato prodotto dal niente. »

Socrate non è morto per proprio vizio: Ciò accade a tutti i giusti: è falso dunque, che chi muore muore per proprio vizio. Il mondo non è mica un Dio beato, se non che nella immaginazione di Platone; e Platone non è infallibile se non che nella immaginazione di Proclo. Proclo ora dice, che il mondo è generato, sebbene generato nell'eternità; ora dice che il mondo non è generato; quest'abuso di linguaggio è degno di questo entusiasta.

Il duodecimo argomento del nostro Platonico è:

« Gli elementi dell'universo, o restano ne' loro luoghi naturali, il che è secondo la natura; o pure si muovono in un circolo; e perciò non hanno nè principio nè fine del loro moto. »

Questo argomento dice in sostanza: Gli elementi dell' universo sono eternamente, perchè sono eterni. L' argomento decimoterzo è tutto aristotelico; ed in contraddizione ancora colla dottrina di questi nuovi platonici su l'origine del mondo. « La materia prima è ingenerabile ed incorruttibile: essa dunque è eterna. Ma il fine della materia è la generazione: le generazioni sono dunque eterne. Ma le generazioni suppongono le forme nella materia: le forme son dunque sin dall' eternità nella materia. »

Questo argomento, come si vede, è interamente aristotelico. Aristotile ha posto, senza prova alcuna, l'eternità della materia prima, delle forme nella materia e delle generazioni. Ma Proclo cogli altri Alessandrini, per porre di accordo Platone con Aristotile, hanno immaginato, che tanto Platone che Aristotile hanno insegnato, che la materia è stata generata nell'eternità, per emanazione. Io dunque son sorpreso come tanto in questo argomento, che in altri antecedenti, riportati da Giovanni Filipono sembra obliata la conciliazione, che gli Alessandrini hanno inventato fra Platone, ed Aristotile.

I filosofi cristiani hanno combattuto tanto il panteismo che il dualismo. Il loro ragionamento contro il panteismo insegnato da' loro avversarii consisteva a stabilire, che esso distruggeva, sotto due relazioni fondamentali, la nozione propria di Dio. In primo luogo, nel sistema dell' emanazioni, tutti gli esseri sono parti

di Dio, che nell'emanazione si divide: ciò ripugna alla semplicità assoluta essenziale a Dio, non meno che alla sua immutabilità. In secondo luogo, il male, cioè i dolori, gli errori, i delitti, colpiscono, e modificano, in questo sistema, l'essenza divina, poichè gli esseri emanati soggetti al male sono parti di questa essenza. L'essenza divina non è nè divisibile, nè mutabile, in alcun grado, nè sotto alcuna relazione; nulla può, in conseguenza, emanare da lei: Dio resta in sè stesso inalterabile; e nulla da esso sorte fuori. Questo ragionamento, come ho osservato nel § 63, si trova eziandio in Cicerone stesso.

I filosofi cristiani hanno ancora combattuto *il Dualismo*: hanno mostrato, che attribuendo alla materia l'eternità, l'indipendenza, la necessità di esistenza, si poneva una contraddizione evidente; poichè la materia è divisibile, e variabile; laddove l'essere esistente per sè stesso è semplice ed immutabile. Si vegga il § 37. Eglino hanno mostrato egualmente, che l'esistenza necessaria della materia, riguardata come principio del male, si opponeva all'onnipotenza ed all'intelligenza divina; poichè Dio trovava un ostacolo a'suoi disegni nella resistenza della materia; e da un'altra parte Dio non essendo stato l'autore della materia non poteva nè conoscerla, nè modificarla.

§ 114. Il decimoquarto argomento di Proclo è poggiato su di errori antecedentemente confutati. Esso è il seguente: « Ciò che è generato ha bisogno di una materia, e di una causa efficiente. Se ciò che è generato non è stato sempre, la sua non esistenza ha dovuto derivare o dall'impotenza della causa efficiente, o dall'incapacità della materia. Or la causa efficiente

del mondo, che è Dio, è stata idonea sin dall'eternità a produrre il mondo; e la materia fu sempre capace di servir di soggetto alla generazione. Il mondo dunque è stato sempre. »

Ciò che è generato ha bisogno di una materia, e di una causa efficiente. Questa proposizione suppone l'impossibilità della creazione *ex nihilo:* essa è dunque una petizion di principio: da un'altra parte essa è una proposizione falsa; poichè i filosofi cristiani han dimostrato non solamente la possibilità della creazione *ex nihilo,* ma eziandio la sua realtà.

Dio è stato Creatore nell'eternità; il mondo è stato sempre, cioè è stato in ogni tempo; ma non è stato senza incominciamento, poichè ciò è un impossibile intrinseco.

Quando si dice, che Dio ha creato il mondo dal niente, non bisogna riguardare il niente come un soggetto sul quale la causa efficiente abbia operato per produrre il mondo, ma si dee intendere, che la causa efficiente ha prodotto il mondo tanto riguardo alla materia che riguardo alla forma; che non l'ha mica prodotto da una materia preesistente. Trascrivo volentieri un luogo di un moderno commentatore di Platone, da me più volte citato: « Quanto alla maniera nella quale l'effetto risulta dalla causa è questa una quistione inutile ed impossibile a risolversi. Si domanderà forse, donde Dio ha tirato il mondo? Si risponderà, forse, che egli l'ha tirato dal niente? Ciò sarebbe un dir nulla, perchè il niente non è mica un luogo ove il mondo si trovava prima di esser creato. Si risponderà forse, che Dio ha tirato il mondo dalla sua propria potenza? Questa seconda risposta non sa-

rebbe molto migliore della prima ; perchè il mondo *non mai è esistente nella potenza di Dio*, come i modi esistenti in noi o fuor di noi prodotti dalla nostra potenza attuale non erano esistenti nell' anima nostra prima dell' atto che gli ha prodotti. In un vocabolo, tutte queste metafore per mezzo delle quali si immagina alcuno di spiegare l'idea semplice di causa, non fanno se non che renderla più oscura. Questa nozione di causa ci è offerta dal domma cristiano della creazione nella sua applicazione la più vasta, la più completa, e nello stesso tempo la più incontrastabile, perchè senza questo domma l'esistenza del mondo non può esser spiegata (1). »

Le osservazioni di questo dotto Francese mi sembrano esatte : egli ha avuto in mira, nel farle, il linguaggio de' moderni Panteisti alemanni e francesi. Intanto non può negarsi che il linguaggio di alcuni Scolastici potrebbe dar l' occasione al Panteismo. Si è domandato : *Come le creature son esse contenute in Dio ?* Coloro fra i Cristiani che hanno posto questo problema hanno evidentemente insegnato che solamente Dio è eterno, e che le creature non sono eterne, ma hanno cominciato ad essere ; ciò supposto, il problema posto è impossibile, e contiene una contraddizione evidente : esso significa : *Come le creature che non sono esistenti nell'eternità son esse esistenti nell'eternità?* Ed in effetto, domandare, *come le creature sono contenute in Dio*, è lo stesso che domandare, *come le creature sono esistenti in Dio?* poichè nell' ordine logico è prima *essere*, che *esser contenuto*, nè si può

(1) Th. Martin, op. cit., vol. 2, pag. 307.

esser contenuto in alcuna cosa senza esser esistente: supporre dunque che le creature sieno contenute in Dio si è supporre che esse sono esistenti in Dio. Ma Dio è eterno: se dunque le creature sono contenute in Dio, esse sono esistenti nell'eternità: intanto si pone che esse non sono eterne, cioè che non sono esistenti nell'eternità. Quando dunque si cerca di risolvere questa quistione: *Come le creature sono contenute in Dio?* si cerca, come un impossibile intrinseco esiste esso? Ammettendo che le creature antecedentemente alla loro esistenza temporale erano esistenti in Dio, è necessario ammettere il sistema emanativo. Non essendosi osservata la contraddizione che contiene la supposizione, la quale pone che le creature son contenute in Dio, si è supposto necessariamente che le creature hanno due modi di esistenza, uno de' quali è quello nel quale sono esistenti in Dio, e l'altro è quello nel quale sono esistenti fuori di Dio. Da ciò segue che la creazione consiste nel far sortire le creature dal seno di Dio, nel fare che le creature esistenti in Dio sieno esistenti fuori di Dio. La creazione è dunque una vera *emanazione*; ed alcuni scolastici sottilissimi hanno insegnato chiaramente l'emanazione.

Si è cercato di porre un ostacolo a questa illazione, e si è detto che le creature son contenute in Dio *eminentemente*, non già *formalmente*, tali quali sono dopo la creazione. « Questa distinzione, dice Antonio Arnaldo, è necessaria per ispiegare come gli effetti sono nelle loro cause. Vi ha di coloro i quali credono che ciascuna pianta è nel germe dal quale essa sorte con le sue parti, ma più piccole proporzionatamente. Se ciò è, può dirsi che ciascuna pianta è *formalmente*

nel germe che la produce. Ma non avviene così delle creature relativamente a Dio: esse debbono essere in lui, come nella loro causa. Ma non vi possono essere formalmente, perchè tutto ciò che hanno di essere e di perfezione è limitato, e perciò imperfetto. Ora niente d'imperfetto vi è in Dio. La materia principalmente è per sua natura e necessariamente divisibile e figurata, e *niente vi è in Dio che sia divisibile o figurato*. Così le creature dovendo essere in Dio come nella loro causa, e non potendovi essere *formalmente*, si è stato obbligato di trovare un vocabolo per denotare la maniera nella quale vi erano, e non se n'è trovato alcuno che sia più proprio se non che questo *eminentemente*, il che significa che le creature sono in Dio *eminentemente* di una maniera più nobile di quella in cui sono in loro stesse, o che è sprigionata da tutte le imperfezioni, che sono inseparabilmente attaccate alla loro condizione di creature, quando si paragonano alla perfezione infinita dell'Essere Supremo (1). »

Ma questa distinzione si ammette ancora da' difensori dell'emanazione. Costoro convengono che le cose emanate non erano nel principio dal quale emanano nello stesso modo nel quale sono dopo l'emanazione. L'acqua che emana dal mare e si converte in vapore, non esiste nello stato di vapore nello stesso modo nel quale esiste nel mare. L'anima umana, secondo alcuni platonici panteisti, nella parte più nobile, che è l'Intelligenza, era in Dio, da cui è emanata; ma in Dio era priva di personalità, e non era, in conse-

(1) Des vraies et de fausses Idées, chap. XI.

guenza, un agente: dopo dell'emanazione esiste in un modo diverso.

S. Tommaso, parlando dell'azione produttrice dell'universo, fa uso del vocabolo *emanazione;* ma non l'intende mica nel senso panteistico. Il Compendio moderno della Filosofia, che ho altre volte citato, dice: « Trattando de' rapporti dell'universo con Dio, san Tommaso riproduce, contro il Dualismo e contro il Panteismo, il ragionamento de' Padri della Chiesa, combinato con le categorie della metafisica della scuola sull'Essere, su la sostanza e su la causa. Egli ne conclude la creazione propriamente detta. Egli ha detto, in verità, *che la creazione è l'emanazione di tutti gli esseri intanto che sortono dalla causa prima;* ma esclude formalmente il senso panteistico del vocabolo *emanazione.* Similmente egli dice: *Che la generazione di un uomo è preceduta dal non essere di quest'uomo, come l'emanazione di ogni essere è preceduta dal non essere.* Egli fa osservare su questo soggetto, che l'espressione *ex nihilo* non denota la causa materiale della creazione, ma la relazione dei due stati, o il passaggio della non esistenza all'esistenza. Nondimeno S. Tommaso, stabilendo la creazione propriamente detta, non credeva che la ragione potesse dimostrare che il mondo non è esistente sino da tutta l'eternità, poichè Dio ha potuto esercitare eternamente la sua potenza creatrice. In mancanza di dimostrazione, egli ci manda a tal riguardo agl'insegnamenti della Rivelazione (1). »

(1) Precis de l'Histoire de la Phil., par MM. de Salines et de Scorbriac; IV Par., Phil. du Moyen âge, pag. 274.

Egli è certo che vi ha una eterna ed immutabile dipendenza delle creature da Dio. Le creature non sono possibili se non che per l'esistenza assoluta della intelligenza e della onnipotenza di Dio. Dio conosce essenzialmente sè stesso; perciò conosce il suo infinito potere, che non è differente dal suo essere stesso: conoscendo il suo infinito potere, conosce tutto ciò che egli può fare; quindi la conoscenza di tutti i possibili è in lui. Fra tutti i mondi possibili, egli sceglie di creare il mondo attuale: in questo suo eterno ed immutabile decreto egli conosce tutte le cose esistenti. Per distinguere queste due scienze che noi concepiamo in Dio, i teologi chiamano *scienza di semplice intelligenza* la prima, e *scienza di visione* la seconda.

Tutte queste verità, relative alla dipendenza essenziale delle creature da Dio, si sono espresse pure in un linguaggio metaforico; e si è detto, *che le creature sono contenute nell'onnipotenza di Dio*, *nella scienza di Dio*, e *nella stessa azione creatrice di Dio;* ma tutto ciò non potendosi intendere dell'essere oggettivo e formale *delle creature*, si è aggiunto, per evitare il senso panteistico dell'espressione, *che le creature son contenute in Dio eminentemente; non già formalmente.*

Dio è una realtà infinita semplicissima, ed è la causa creatrice di tutte le realtà finite delle creature: la ragione umana doveva arrestarsi qui; ma si è cercato di comprendere il *come* della creazione: si è detto, *che tutte le perfezioni finite delle creature sono contenute in Dio.* Ciò ha prodotto delle ardue quistioni, ed è stato ancora l'occasione del Panteismo: Nelle creature, si è detto, si trova l'estensione figurata e

limitata: vi è dunque in Dio una estensione infinita; e questa è ciò che appellasi l' *Immensità Divina*. Ma se la cosa è così, Dio è non solamente una sostanza intelligente, ma eziandio una sostanza estesa: or tale è la dottrina di Spinoza; ed il Filosofo, difensore del domma cattolico della creazione, vede oggi con dolore tante apologie di Spinoza, che ripongono questo Giudeo apostata nel numero de' Santi.

Soggiungo un' esatta osservazione del dotto abate Genovesi: « Illud ratio neque et revelatio errorem esse commonstrant, Deum esse universi substantiam et *subsistentiam*, aut mundi animam, *Deum habere formalem extensionem*, quae tota sit major, quam quaelibet ejus pars, in quo Ethnici plurimi errarunt. Quod quum sit, intelligere nunquam potui, quid Moro, Raphsono, Huetio, Petavio venerit in mentem dum infinita illa gentilium phislosophorum *farragine*, hanc Dei immensitatem statuere conati sunt. Nam si verum est quod gentiles illi docent, regnat jam Spinozismus. Quis enim ignorat Chaldaeos, Aegyptios, Pythagoram, Eleatentes, Stoicos, aliosque, qui tam praeclara de immensitate Dei praefantur, nihil aliud Dei vocabulo intelligere, nisi vim quondam activam et intelligentem, aeternae materiae, seu mundi corpori conjunctam, quocum magnum hoc universi animal efficit (1)? »

È una falsa logica certamente ricorrere a' filosofi del gentilesimo per formarsi la vera nozione di Dio. Uno de' risultamenti della Rivelazione cristiana fu appunto di dare agli uomini la vera nozione di questo

(1) Metaph., 1 P., Prop. CVIII.

Essere Supremo, che eglino, avendo smarrita la Rivelazione primitiva, avevano perduta; e l'Apostolo S. Paolo, parlando de' Gentili, dice, che erano *sine Deo*, e nelle tenebre: *Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino.*

Facendo il paragone fra Dio ed il mondo, la distinzione, anzi l'opposizione fra il primo ed il secondo risulta evidentemente, di modo che reca sorpresa che il Panteismo abbia potuto aver luogo nello spirito umano: 1. Dio è semplicissimo; il mondo è composto; 2. Dio è perfettamente immutabile; il mondo è essenzialmente variabile, ed il teatro di tutte le vicissitudini; 3. Dio è la stessa Santità; ed il mondo è il teatro di tutti gli errori e di tutte le scelleratezze; 4. Dio è infinito; ed il mondo è finito; 5. l'esistenza di Dio è assolutamente necessaria; l'esistenza del mondo è contingente; 6. Dio è senza incominciamento nell'eternità immobile, il mondo ha avuto un incominciamento della sua esistenza successiva; 7. l'esistenza di Dio è l'Eternità senza successione; quella del mondo è il tempo fugace; 8. Dio non occupa alcuno spazio, egli è assolutamente; il mondo è nello spazio.

Ma, malgrado l'opposizione di questi due termini, vi ha fra il mondo e Dio una relazione reale. Il mondo è possibile per l'onnipotenza di Dio e per la scienza divina di semplice intelligenza. Il mondo è esistente pel decreto eterno ed immutabile di Dio, ed in questo eterno decreto è conosciuto perfettamente come reale; l'estensione corporea è perciò conosciuta da Dio, e si può dire, in un senso metaforico, che essa è in Dio; e, per evitare il senso panteistico della espressione, si dee soggiungere, idealmente.

Monsignor Fénélon scrive su quest'oggetto: « Poichè in Dio vi è tutto l'essere, egli ha senza dubbio il positivo ed il perfetto dell'estensione. » Ma qual è mai, io gli domando, questo positivo e questo perfetto dell'estensione? Il positivo dell'estensione è certamente l'estensione: Iddio è dunque esteso; l'illustre Scrittore è lontano di affermare ciò: egli dice: « Propriamente parlando, Dio non è qui, non è là; egli non è al di là di un tal limite, ma *egli* è *assolutamente*...: Egli è l'essere, o, per dir meglio ancora, parlando più semplicemente, *egli è,* perchè meno parole si dicono di lui, e più cose si dicono. *Egli è*, guardate di aggiungervi altro. »

Dopo replicati sforzi per concepire l'estensione in Dio, l'illustre Prelato conchiude bene in questo modo: « O mio Dio, quanto voi siete grande! Pochi pensieri giungono sino a voi, e quando si comincia a concepirvi, non si giunge ad esprimervi. *I termini mancano; i più semplici sono i migliori; i più figurati ed i più mollipicati sono i più improprj*... Se si ha la sobrietà della sapienza, dopo aver detto che voi siete, non si osa aggiungervi altra cosa. Più l'uomo contempla voi, e più egli ama di tacere relativamente al vostro essere, che è il massimo di tutti gli esseri, e che è l'essere supremo, *e che sa egli solo* come gli piace essere tutto ciò che è (1). »

Dio è un oggetto della ragione e dell'intelligenza; quindi non cade sotto i sensi, nè, in conseguenza, sotto l'immaginazione: alcuni filosofi intanto han vo-

(1) De l'Existence de Dieu.

luto pensare di questo Essere Supremo, guidati dalla immaginazione. Se noi, dice Clarke, immaginiamo annientati tutti i corpi, non possiamo immaginare annientato lo spazio: lo spazio è dunque non solamente realmente esistente, ma la sua esistenza è necessaria. Che cosa diremo? diremo forse che vi sono due esseri necessarj, Dio e lo spazio? Ciò sarebbe un dualismo: fa d'uopo dunque concludere che lo spazio è un attributo di Dio. Ma se la cosa è così, Dio è una sostanza estesa, esso è insieme intelligente: Dio è dunque la sostanza di Spinoza.

Ma Dio è semplice, e lo spazio è composto: pare dunque che lo spazio ripugni alla semplicità di Dio. No, risponde Clarke; lo spazio non è composto, ma semplice. Spinoza stesso dice che la materia non è composta, ma semplice. Quando un filosofo parte da un'assurdità, più s' inoltra, più le sue assurdità divengono mostruose. I Panteisti moderni sono colpiti da una profonda ammirazione verso Spinoza; eglino riguardano come inflessibile la logica di questo Giudeo, malgrado che Bayle, ragionando con maggiore esattezza, vede in ogni passo di Spinoza una violazione delle regole le più incontrastabili della logica.

Dovrei dir molto su di ciò, ma mi limito a trascrivere alcuni pensieri sublimi di S. Agostino. Questo gran Padre della Chiesa descrive, nel capo 1 del settimo libro delle sue Confessioni, gli errori da' quali si era emendato su la natura divina, e pone, fra gli altri, quello di riguardare Dio come un essere dotato di una estensione infinita: « Così, mio Dio, che siete la vita della mia vita, il pensiere che io aveva della vostra grandezza mi faceva credere che voi eravate

sparso per infiniti spazj, e che di tal maniera voi penetravate tutto il corpo dell'universo, che eravate esteso da tutte le parti al di là dello stesso: *Ita etiam te, vita vitae meae, grandem per infinita spatia undique cogitabam penetrare totam mundi molem, et extra eam quaque versum per immensa sine termino, ut haberet te terra, haberet coelum, haberent omnia, et illa finirentur in te; tu autem nusquam... Ita suspicabar, quia cogitare aliud non poteram; nam falsum erat... Non es autem ita. Sed nondum illuminaveras tenebras meas.* »

I risultamenti di questa discussione sono: 1. La proposizione: *Le creature sono contenute in Dio*, è equivoca: coloro che vogliono evitare il senso panteistico fanno uso di una distinzione, dicendo: *Le creature sono contenute in Dio non formalmente, ma eminentemente.* 2. La distinzione de' due modi, nei quali si dice che son contenute in Dio le creature, non evita ancora il senso panteistico; poichè i difensori del panteismo emanativo possono eziandio ammetterla. 3. La stessa proposizione, per essere intesa nel senso ortodosso, dee esser presa in un senso metaforico. 4. La proposizione, presa nel senso proprio, ed ammettendo la creazione cristiana, presenta una contraddizione, poichè, analizzata, dice: *Dove esistevano le creature prima di esistere?* 5. Si fa uso di questa proposizione nell'intenzione di spiegare il modo come la causa produce l'effetto: ora questo modo è incomprensibile ed inesplicabile. 6. Si può dunque rinunciare a questa proposizione equivoca, e dire semplicemente: *Dio ha fatto cominciare ad essere le creature che non erano, ed ha fatto ciò senza alcun*

soggetto preesistente. Questa dottrina sublime e filosofica circa l' origine dell' universo si trova enunciata ne' nostri Libri Santi: *Ti chieggo, ó mio figliuolo, di rimirare il cielo e la terra, e quanto vi si contiene, e di ben comprendere che Dio li fece dal nulla.* « (Machab., lib. 11, c. 7, v. 28) ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός: *Cum non essent fecit illa Deus.* » La Chiesa l'ha espresso con la stessa semplicità: *Crediamo fermamente e confessiamo semplicemente che vi è un solo Dio, il quale con la sua virtù onnipotente creò dal niente entrambe le creature, la spirituale e la corporale, cioè l'Angelica, la mondana e poi l' umana: Firmiter credimus, et simpliciter confitemur, quod unus solus est Deus . . . qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem: Angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam* (Concil. Lat., 4 can., anno 1215, cap. 1). 7. Sebbene anche de' Dottori cristiani ortodossi abbiano fatto uso, parlando dell' origine dell' universo, del vocabolo *emanazione*, nondimeno oggi un filosofo, il quale vuole allontanar da sè qualunque sospetto di panteismo, certamente non si servirà più di questo vocabolo. 8. È vero che anche alcuni Panteisti hanno fatto uso del vocabolo creazione; ma costoro hanno rigettato la *produzione dal niente*, e *senza un soggetto preesistente.*

Ho creduto utilissima questa discussione, per evitare qualunque equivoco di linguaggio, e parlare con precisione.

§ 115. Il decimoquinto argomento di Proclo è il seguente: « Le parti del mondo, cioè il cielo ed i

quattro elementi, sono eterne: il mondo dunque è ancora eterno, il tutto non essendo più ignobile delle parti, poichè le parti sono pel tutto, non già il tutto per le parti. Il cielo poi, secondo Platone, è sempre eterno; il che è provato dal moto del cielo, che è circolare, poichè la nascita e la morte convengono alle cose che hanno un contrario. Inoltre, secondo che Platone ha spiegato nel Protagora, l'uno è propriamente contrario all'uno: ora il cielo non ha contrario. Il moto del cielo è circolare; niuno degli altri due moti semplici è contrario al moto circolare: il moto rettilineo dall'alto in basso è contrario al moto rettilineo dal basso in alto: niuno dunque di questi due moti è contrario al moto circolare: questo moto è dunque eterno; e perciò è eterno il cielo; poichè il *cielo è un corpo diverso da quelli che hanno nascita e morte, come sono i quattro elementi, e quelli che son composti di questi elementi.* Inoltre gli stessi elementi, sebbene nascano e muoiano secondo le loro parti, nondimeno sempre ritengono il loro stato naturale rimanendo ne' loro luoghi. I misti poi non si debbono chiamare parti del mondo, ma piuttosto effetti: a crear questi effetti, come si vede presso Platone, gli Dei prendono le parti dalla massa intera degli elementi, le quali ritornano nella stessa massa nella dissoluzione de' misti. Da tutti questi dommi platonici si deduce legittimamente che il mondo è eterno. »

Questo argomento è un sincretismo di asserzioni gratuite, contraddittorie e false. 1. Si deduce in esso l'eternità del mondo dall'eternità degli elementi e del cielo: ora noi neghiamo a Proclo l'eternità degli ele-

menti e del cielo: in questa parte dunque l'argomento è una petizione di principio. Platone poi, alla cui autorità si ricorre, ammise l'eternità di un cbaos primitivo, ma non ammise nè l'eternità del cielo, nè quella del mondo. 2. La dottrina che deduce l'eternità del moto del cielo dall' essere questo moto circolare; e che deduce da questa eternità l'eternità e la semplicità del corpo del cielo, non è mica di Platone, ma di Aristotile, e se n'è mostrata di sopra la frivolezza. 3. È falso che i misti non sono parti del mondo: il regno animale, il vegetabile, il minerale sono la parte più nobile della terra. Ocello Lucano ed Aristotile, che hanno posto il mondo eterno e perfetto, hanno da ciò dedotto l' eternità delle spezie degli animali e dell'uomo. Platone ha riguardato, nel Timeo, gli uomini e gli animali come parti necessarie alla perfezione del mondo; e siccome egli ha creduto che il mondo è stato prodotto nel tempo, così ha parlato ancora della produzione degli uomini e degli animali. La dottrina che non riguarda i misti come parti del mondo non è dunque nè aristotelica, nè platonica.

§ 116. Il decimosesto argomento di Proclo è una ripetizione del decimoterzo.

Il decimosettimo è una ripetizione del quarto.

Il decimottavo è il seguente: « Vi sono in Dio due volontà, secondo Platone: con una di queste Dio vuole che non sia esistente alcuna cosa disordinata; con l'altra vuole che l' universo ordinato sia conservato. Ora è necessario ammettere, o che queste due volontà sieno state sempre in Dio, o che non sieno state sempre, o pure che una sia stata senza dell'altra, e precedentemente all'altra. Ma essendo Dio immutabile per sua

natura, nè essendo in lui un prima ed un dopo, niuna di queste due volontà può non essere stata sempre: ora essendo ciascuna di queste volontà efficace, segue che il disordine non ha potuto giammai essere senza l'ordine; ma l'ordine è il mondo: il chaos dunque non ha potuto essere giammai senza il mondo: ora il chaos è eterno: il mondo dunque è eterno ancora. »

Questo argomento è fondato su l'eternità del chaos primitivo, ammesso da Platone: ora questa eternità è un impossibile; perciò l'argomento non conclude cosa alcuna. Inoltre l'eternità del chaos è incompatibile con l'eternità del mondo.

L'argomento decimonono è una ripetizione dell'argomento ottavo.

Il ventesimo argomento di Proclo è il seguente: « Platone, ne' Politici, dice che le cose divine rimangono sempre nello stesso stato immutabile. L'Artefice del mondo è un Essere divinissimo: dee dunque essere sempre nelle stesse affezioni; è perciò contrario alla sua natura il non produrre, ed il produrre successivamente: gli conviene, in conseguenza, o di produrre sempre, o di non produrre giammai; ma essendo egli l'Artefice di tutte le cose, non è possibile che non produca giammai: dee dunque produrre sempre; e perciò il mondo è eterno. Inoltre si legge nel Timeo di Platone, che il mondo visibile è l'immagine perfettissima del mondo intelligibile. Ora l'esemplare è eterno; l'immagine dee esser eterna ancora; e perciò è eterno il mondo intelligibile ed il mondo visibile. A ciò si aggiunga, che Platone chiama il mondo Dio: ora il genere degli Dei è esente di cambiamento e di vizio; il mondo, in conseguenza, sarà senza nascita e senza morte. »

Questo argomento è una ripetizione degli antecedenti: la prima parte è l'argomento sesto; la seconda è contenuta nell'argomento decimosettimo; la terza è contenuta nell'argomento decimoprimo.

L'opera di Proclo a favore dell'eternità del mondo si è perduta. Abbiamo l'opera nella quale gli argomenti del Platone Alessandrino sono confutati: è questa l'opera di Giovanni *Filopono* contro Proclo su l'eternità del mondo.

Questo Scrittore meritò il nome di *Filopono*, che significa l'*amante del travaglio*, pel suo infaticabile ardore per le ricerche filologiche e filosofiche. Egli è chiamato ancora Giovanni *il Grammatico*, dal che si congettura che abbia insegnata la grammatica in Alessandria. Fioriva verso la fine del sesto e i principj del settimo secolo.

Nella confutazione degli argomenti di Proclo io non ho seguito nè Filopono, nè il gesuita Pereira, che ha preso dall'opera di Filopono gli argomenti del Platonico Alessandrino.

§ 117. Il Pereira, nella citata Dissertazione *De communibus rerum principiis*, dopo degli argomenti di Proclo, soggiunge dodici argomenti di Averroe per l'eternità del mondo, con la loro confutazione. *Averroe* fu uno de' più sottili filosofi degli Arabi: egli era di Cordova, e fiorì nel secolo duodecimo, e propriamente, secondo Vossio, nel 1139.

Malgrado la penetrazione che si attribuisce a questo Filosofo, i suoi dodici argomenti sono molto frivoli.

Il primo argomento è il seguente: « Se il mondo è stato fatto ed ha cominciato ad essere, fa d'uopo ammettere il vacuo; poichè nel luogo ove è attualmente

il mondo, prima della generazione del mondo non vi era alcun corpo: ma poteva esservene, poichè in seguito vi fu questo mondo: questo luogo era dunque vacuo. »

Supponendo esser necessario che i corpi sieno nel vacuo, niente vieta di potersi porre che il vacuo abbia cominciato ad essere col mondo.

Pare che questo argomento supponga due dommi, che forse sono stati di Aristotile: 1. Che vi è un luogo dei corpi distinto da' corpi; 2. Che questo luogo non può mai essere vacuo, cioè senza corpo. Tutti e due questi dommi aristotelici sono mere asserzioni gratuite.

Tralascio gli altri argomenti di Averroe, poichè sono o ripetizioni di altri antecedentemente esposti e confutati, o suppongono ciò che è in quistione, vale a dire l'impossibilità della potenza creatrice *ex nihilo*.

§ 118. È importante, per la conoscenza della storia del pensiere filosofofico su l'origine dell'universo, di discutere alcune quistioni relativamente alle due opinioni su l'eternità del mondo che abbiamo esposte. *Il mondo è eterno ed improdotto*. È questa l'opinione di Ocello Lucano e di Aristotile. *Il mondo è emanato da Dio nell' eternità*. È questa l'opinione sostenuta da' Platonici Alessandrini. Questi Filosofi, nell'impegno di conciliare Platone con Aristotile, hanno preteso che Platone, dicendo che il mondo è generato, non ha inteso di dare un cominciamento al mondo; e che Aristotile, dicendo che il mondo è eterno, non ha negato la generazione, o l'emanazione del mondo da Dio. Ma non si trova l'esistenza del mondo senza incominciamento in Platone, nè l'emanazione del mondo da Dio in Aristotile. Io sono sor-

preso come alcuni dotti abbiano potuto attribuire al Filosofo di Stagira la dottrina dell' emanazione del mondo da Dio. *Mihi quidem non videtur temere inter atheos reiiciendus esse Aristoteles, etsi mundum aeternum a Deo naturaliter emanasse sensit.* Così scrive Alberto Fabricio (Bibl. Graec., lib. III, c. 6, p. 177).

Ma se il mondo, secondo Aristotile, è eterno, e non è nè emanato, nè creato da Dio, diremo noi che questo Filosofo non ha ammesso Dio; e lo riporremo fra gli atei.

Il Filosofo di Stagira vede l' eternità del moto nel moto circolare, e vicendevolmente nel moto eterno il moto circolare. Più, vede nella figura sferica del cielo e del mondo l' eternità. Il cielo in moto ha, in conseguenza, possiamo dire a questo Filosofo, un' esistenza necessaria ed assoluta: qual bisogno abbiamo dunque di andare più oltre? Il cielo, secondo Aristotile, si muove materialmente per la sua stessa natura; nondimeno questo Filosofo ha ammesso un motore immobile. Questo motore è *un essere eterno, immutabile, vivente, la cui vita è il pensiere e la contemplazione di sè stesso: egli muove senza muoversi, perchè esso è atto puro*, e perchè in lui non vi ha alcuna cosa che sia in potenza.

Oltre del moto comune del cielo, le sfere de' pianeti ne hanno ciascuna un altro, che loro è proprio, da Occidente in Oriente. Questo moto, essendo circolare, è anche, secondo Aristotile, eterno, come sono eterni i pianeti, i quali hanno la figura sferica: è dunque necessario che vi sieno tanti motori immobili ed eterni quanti sono i diversi moti che scorgiamo negli astri.

Questi motori hanno gli stessi attributi del primo motore: essi sono viventi, e la loro vita è la contemplazione di loro stessi. Ascoltiamo lo stesso Aristotile: « Noi vediamo che, oltre del primo moto dell' universo, il qual moto abbiamo mostrato venire dall' Essere primo ed immutabile, vi sono ne' pianeti degli altri moti eterni (perchè ogni corpo circolare è eterno ed incapace di riposo, il che è stato dimostrato nella Fisica), è necessario che ciascuno di questi moti sia prodotto da un Essere eterno ed anteriore a ciò che è mosso; è necessario che ciò che è anteriore ad una essenza sia pure un' essenza. È dunque evidente che debbono esservi tante essenze eterne per loro natura quanti pianeti vi sono; e che ciascuna di queste essenze dee essere immobile, e priva di estensione, per le ragioni dette innanzi. Queste essenze sono dunque certamente esistenti: l' una è la prima, l' altra la seconda, in un ordine corrispondente a' moti degli astri tra di essi.... Una tradizione venuta dall' antichità la più remota, trasmessa alla posterità sotto l' inviluppo della favola, ci insegna che gli astri sono Dei, e che la divinità abbraccia tutta la natura. Tutte le altre narrazioni non sono se non che favole, aggiunte per persuadere il volgo nell' interesse delle leggi e per la comune utilità. In questo modo si son date agl' Iddii delle forme umane, e sono stati ancora gli Iddii rappresentati sotto la forma di certi animali, e si son composte delle altre favole dello stesso genere. Ma se se ne sviluppa il principio per considerarlo solo, cioè *che le prime essenze sono Dei*, si penserà che queste dottrine son veramente divine; e che forse le arti e la filosofia, essendo state molte volte trovate

e perdute, queste opinioni sono state conservate sino alla nostra età come frammenti dell'antica sapienza: in questi limiti solamente noi ammettiamo queste credenze de' nostri antenati e de' primi saggi (1). »

§ 119. Ciò che ho riportato di Aristotile dà l'occasione agl' interpreti di questo Filosofo di promuovere e discutere varie quistioni: 1. Aristotile ammette un primo motore immobile: ora, come muove esso questo immobile motore? è esso una causa efficiente, o pure è una causa finale? Il Filosofo di Stagira insegna che il primo motore immobile muove nello stesso modo che muove l'intelligibile ed il desiderabile: « Ecco, egli dice, come muove questo motore immobile: il desiderabile e l'intelligibile muovono senza esser mossi; ed il primo desiderabile è identico al primo intelligibile. Perchè l'oggetto del desiderio è ciò che ci sembra bello, e l'oggetto primo della volontà è ciò che è bello (2). »

Ciò sembra indicare che il primo motore muova come causa finale, non come causa efficiente. Dal che alcuni hanno dedotto che il Dio di Aristotile non è mica una Providenza.

2. Ma se il primo motore muove come causa finale solamente, e non come causa efficiente, bisogna che il primo cielo sia dotato di conoscenza: si cerca, in conseguenza: Aristotile ha egli ammesso un'anima nel primo cielo, e come quest'anima è essa mossa dal primo motore immobile qual causa finale?

3. Il Filosofo di Stagira ha ammesso molti motori

(1) Arist., Metaph., lib. 12, cap. 8.
(2) Idem.

immobili: hanno essi questi motori (è naturale di voler sapere) qualche relazione col primo motore; e quale è mai questa relazione?

Queste quistioni sono agitate fra gl'interpreti antichi e moderni, e non sono ancora risolute. Ecco i miei pensamenti.

Ma nella dottrina aristotelica si toglie a Dio la possibilità di conoscere il mondo. Aristotile pretende che l'atto di Dio che costituisce la sua essenza, e che consiste nella contemplazione di sè stesso, è identico con l'oggetto conosciuto; e che l'oggetto conosciuto non può essere meno eccellente dell'atto che lo conosce; dal che deduce che Dio non può conoscere altra cosa fuori di sè stesso; poichè ogni altra cosa, essendo inferiore in perfezione a Dio, lorderebbe ed avvilirebbe l'atto che la conosce, il quale ricava la sua eccellenza dall'oggetto conosciuto. Se dunque il mondo è in perfezione inferiore a Dio, questi non può conoscerlo.

Stabiliamo dunque, che, secondo il Filosofo di Stagira: 1. Dio non ha fatto il mondo; 2. che Dio non conosce il mondo. Ma se Dio non conosce il mondo, egli non può essere la causa efficiente volontaria del moto che si osserva nel mondo. Questa illazione è legittima.

Aristotile intanto dice che vi è un motore immobile del primo cielo, e che questo motore muove come muove il desiderabile e l'intelligibile: ciò ha fatto che alcuni interpreti hanno insegnato che questo motore muova il primo cielo come causa finale, e che, per conseguenza, il cielo abbia un'anima che conosca questo primo motore.

Il signor Iule-Simon, nell' opera che abbiamo antecedentemente citata, cerca su la teologia di Aristotile di stabilire queste due proposizioni: 1. Il Dio di Aristotile non è una Providenza; 2. Il mondo è intelligente e capace di muoversi: egli conosce Dio, e questa conoscenza lo muove. Io son d'accordo con lui su la prima proposizione; ma non lo sono su la seconda: egli dice: « Una causa prima è, per Platone, una forza intelligente e libera. Per Aristotile non è mica l'intelligenza, ma il suo oggetto; non è la volontà, ma il suo motivo. A' suoi occhi l'intelligenza e la forza di cui ella dispone non sono che il principio immediato, la causa seconda del moto; il vero principio, la causa prima, è lo scopo al quale l'intelligenza aspira. La forza libera acquista ancora la sua dignità dal motivo liberamente scelto; ella non si muove, è mossa, e trasmette il moto che riceve (1).

« Che coloro, i quali fanno del Dio di Aristotile una causa efficiente, spieghino come egli fa consistere la felicità di Dio nel pensiere solo. Egli non ha voluto che Dio conoscesse il mondo, perchè ciò sarebbe lordare il suo pensiere; egli non vuole che Dio operasse sul mondo, perchè ciò sarebbe un imporgli della fatica (2).

« *Il mondo è intelligente e capace di muoversi*, perchè ciò appartiene alla sua essenza. Fate solamente che vi sia un essere perfetto, e che il mondo lo conosca; *subito esso sorte dalla sua immobilità, tende verso il bene, e si muove; la prima impulsione è data*, ed in questo gran tutto circolano il moto e la

(1) C. IV, p. 54. (2) Ib., pag. 57.

vita, che non debbono più finire... Ad una forza intelligente che è in riposo, che cosa le bisogna affinchè si eserciti? Una impulsione? essa stessa può darla. Che cosa le bisogna più? Un motivo (1).

« La natura della dottrina di Platone è, che il mondo non può esser esistente senza un Dio che opera su di esso a titolo di forza; nella dottrina di Aristotile, al contrario, il mondo non ha bisogno che di una causa finale. Platone dimostra, in conseguenza, l'esistenza di Dio dalla necessità di un Supremo Artefice; Aristotile dalla necessità di un fine ultimo. Il Dio di Platone e quello di Aristotile sono perfetti, perchè hanno la pienezza dell'essere. Eglino sono eterni, intelligenti, felici, perchè son perfetti. Ma l'intelligenza del Dio di Platone si estende a tutto ciò che è esistente; perchè bisogna conoscere il mondo per operare volontariamente su di esso: l'intelligenza del Dio di Aristotile non ha fatto oggetto che sè stesso, perchè deve ignorare gli esseri relativamente a' quali nulla può; e nel mentre che il Dio di Platone ama il mondo e gode dell'eccellenza della sua opera, la felicità del Dio di Aristotile ha per unico oggetto l'eterna contemplazione di sè stesso. Il Dio di Platone è buono e giusto; il Dio di Aristotile non può avere nè queste perfezioni, nè i loro contrarj. Per dir tutto in una parola: *Il Dio di Platone è una Provvidenza, ed il Dio di Aristotile una causa finale* (2). »

§ 120. Io convengo, come dissi, col signor Jules-Simon, ed altri dotti interpreti di Aristotile, che il

(1) C. IV, pag. 83 ed 84. (2) C. V, pag. 87.

Dio di questo Filosofo non è mica una Provvidenza; ma non trovo affatto in questo Filosofo, *che il mondo è intelligente e capace di muoversi*. Io trovo anzi una contraddizione alla dottrina chiara di Aristotile il dire, *che l'intelligenza del mondo fa sortire il mondo dalla sua immobilità, e che dà al mondo la prima impulsione.*

Il Filosofo di Stagira poggia l'esistenza del moto nell'universo, in ultima analisi, sul principio di contraddizione. Se il moto, egli dice, avesse cominciato, il tempo, inseparabile dal moto, avrebbe avuto ancora un incominciamento; ma ciò involve contraddizione, poichè bisognerebbe ammettere un tempo nel quale non vi fosse alcun tempo. Più, il moto circolare è esistente; ma questo moto non può avere alcun incominciamento: esso è dunque eterno.

Lo stato d'immobilità del mondo è dunque un impossibile intrinseco; una prima impulsione nel mondo è un impossibile intrinseco ancora, secondo la dottrina chiara del Filosofo di Stagira. Il moto non è mai stato nel mondo in potenza; ma sempre e necessariamente in atto. Il cielo, secondo Aristotile, è improdotto: esso è dunque esistente per la necessità della sua essenza: il moto circolare non può non esser esistente nel cielo; la legittima illazione che scende da tali premesse è, che il mondo esistente per sè stesso è essenzialmente in moto, e che non ha bisogno per muoversi di alcun motore; quindi la dottrina aristotelica sul mondo mena diritto all'ateismo; e così han pensato molti dotti uomini. Ma noi non dobbiamo imputare agli autori de' sistemi le illazioni che, sebbene sieno legittime, sono disapprovate da loro. Ari-

stotile non solamente ammise un Dio, e lo qualificò pel *primo motore immobile*, ma ne ammise molti, e della stessa natura del primo motore, eterni, immutabili, intelligenti, perfettamente felici, la cui vita è la sola contemplazione di loro stessi.

Aristotile tolse la relazione di causalità fra il mondo, e la divinità, come la tolse Epicuro. Quest' ultimo filosofo, non potendo appoggiare l'esistenza degl'Iddii su la necessità, che aveva il mondo della loro operazione; e non osando o non volendo negarne l'esistenza, ricorse al consenso generale degli uomini, e su questo fondamento ammise gl'Iddii. Ma se il consenso generale degli uomini mostra l'esistenza degli Iddii, perchè questo stesso consenso generale non mostra esso l'esistenza della divina Provvidenza? Gli Iddii di Epicuro sono perfettamente oziosi, e vivono felici nella sola contemplazione di loro stessi fuori del mondo; il moto che vi è nel mondo è essenziale agli atomi, e non ha alcuna causa esterna agli atomi stessi.

Avrà forse il Filosofo di Stagira pensato nello stesso modo nel quale dopo pensò Epicuro? Vale a dire avrà egli forse ammesso gl' Iddii, che sono i motori immobili delle sfere sul consenso del genere umano? Il luogo riportato innanzi del capo VIII, del libro duodecimo, de' Metafisici, può far nascere questo sospetto: « Una tradizione (egli dice), venuta dall' antichità la più remota, e trasmessa alla posterità sotto l'inviluppo della favola, c' insegna che gli astri sono Dei, e che la divinità abbraccia tutta la natura..... Se si pensa che le prime sostanze sono Dei, si penserà che queste dottrine sono veramente divine .... e che queste opi-

nioni sono state conservate, come gli avanzi dell'antica sapienza. »

Ma l'opinione del genere umano ammette la divina Provvidenza; ed i principii filosofici dello Stagirita l'escludono; Aristotile forse volendo conciliare l'opinione volgare co' suoi principii filosofici disse, che gli Dei sono motori immobili delle sfere.

Ma amo di presentare al mio lettore un'altra congettura, che forse gli sembrerà di avere un maggior valore.

Il Dio di Parmenide è impotente a produrre il mondo, per l'intrinseca impossibilità dell'esistenza della generazione e del moltiplice. Il Filosofo di Stagira non oppone all'Eleatismo, se non che l'esperienza esterna che ci dà un mondo moltiplice e mobile: egli non combatte la nozione del Dio solitario di Parmenide, se non che aggiungendo solamente alla realtà di questo Dio solitario quella del mondo mobile; egli pone così due cose esistenti assolutamente, e senza causalità reciproca; cioè Dio ed il mondo; Dio immobile senza conoscenza del mondo, e concentrato nella contemplazione di sè stesso; ed il mondo, eterno esistente per sè stesso. Ma Aristotile sentiva il bisogno di formare di tutto ciò che è esistente un'*unità sintetica:* per soddisfare a questo bisogno egli aggiunse al Dio immobile di Parmenide la qualità di *motore.* Ma il mondo mobile è per sè stesso: come dunque muove questo motore immobile? muove, egli disse, come il desiderabile muove il desiderio; ma è ciò un semplice paragone che Aristotile adduce, per mostrare la possibilità di un motore immobile, o pure si dee ciò prendere alla lettera, e pensare, che questo filosofo ha

riguardato il primo motore come il desiderabile del cielo, che il cielo stesso conosce? Alcuni interpetri di Aristotile, seguendo gli Alessandrini, non si hanno proposto questa quistione: eglino han preso ciò che dice questo filosofo alla lettera; ed han dato un'anima al cielo. Ma non hanno mica fatto attenzione alle altre insuperabili difficoltà, alle quali colla loro interpetrazione andavano incontro. Il motore immobile non ha fatto il cielo, nè l'anima del cielo: egli non conosce nè il cielo, nè l'anima del cielo: come dunque l'anima del cielo perviene alla conoscenza di questo motore? È necessario che vi sia una relazione fra il soggetto che conosce, e l'oggetto conosciuto, senza la quale l'oggetto rimane ignoto. Il desiderio suppone la conoscenza del desiderabile; questa conoscenza non può aver luogo nel cielo, secondo la dottrina di Aristotile.

Inoltre: nell'uomo io comprendo bene, come il fine può muover l'anima ad operare, per ottener questo fine: il fine che ci muove dee esser riguardato come un oggetto che si può ottenere o possedere: senza la conoscenza di questa possibilità niun oggetto può esser motore della volontà. Ora questa possibilità di ottenere un fine col moto parmi che non può trovarsi nel cielo. Il primo motore non può esser toccato; esso è isolato, e non può essere giammai raggiunto: qual relazione dunque come mezzo può avere il moto del cielo con questo primo motore? Il signor Ravaisson ci dice in nome di Aristotile: « Il moto continuo della rivoluzione del cielo non è che la tendenza del mondo ad effettivare in sè stesso l'unità e la semplicità assoluta del suo principio..... Il principio del desiderio è

la sensazione, l'immaginazione, o il pensiere che manifestano l'oggetto come il bene al quale bisogna tendere. Ora il primo motore è necessariamente separato da ogni materia, superiore alle condizioni dello spazio e del tempo. Esso non è dunque un oggetto di sensazione nè d'immaginazione; è un oggetto del pensiere, una cosa intelligibile. Il desiderio del mondo non è dunque il moto del cieco appetito, *ma il libero slancio della volontà intelligente* (1). »

Ma, sia con buona pace di questo dotto Francese, *il libero slancio della volontà intelligente* parmi che non si trovi affatto in Aristotile; ed è da un'altra parte in contraddizione con tutte le dottrine aristoteliche su l'origine del mondo e del moto. Non si trova nel primo mobile alcun potere di muoversi e di non muoversi: esso è essenzialmente in atto, e non mai in potenza.

Giorgio Walchio ha fatto una dissertazione il cui titolo è *De Atheismo Aristotelis*. Egli accusa di ateismo il Filosofo di Stagira, per la ragione che questi non ammette la Provvidenza; e che tutto, secondo lo stesso filosofo, avviene per una necessità intrinseca e per la connessione necessaria fra le cose. Egli riconosce, che, secondo lo Stagirita, il primo motore immobile muove come il desiderabile muove il desiderio: egli soggiunge, che gli altri motori secondarii sono mossi dal primo motore, come causa finale; vale a dire, che sono mossi dall'ammirazione e dall'amore verso il primo motore, e che così muovono le sfere

(1) Essai sur la Métaphysique d'Aristote, par Felix Ravaisson, t. 1, pag. 570.

alle quali presiedono. Questa spiegazione della dottrina aristotelica contiene varie contraddizioni, e varie cose inintelligibili: 1. I motori secondarii sono, secondo Aristotile, immobili: ora è una contraddizione ammettere, che gli esseri immobili sieno mossi; 2. i motori secondarii sono eziandio, secondo lo stesso filosofo, felici per la contemplazione di loro stessi; e non conoscono altra cosa che sè stessi: ripugna dunque, che essi sieno mossi dall'ammirazione, e dall'amore verso il primo motore, ch' essi non conoscono.

Gl' interpetri di Aristotile per legare insieme le diverse parti della Teologia aristotelica, aggiungono sovente delle dottrine che non si trovano enunciate da Aristotile: Giorgio Walchio, di cui parliamo, ne è un esempio: basta paragonare il testo di Aristotile, da Walchio stesso riportato colla dottrina, che egli, appoggiato su questo stesso testo, attribuisce allo Stagirita: ecco come egli scrive: « Aristoteles persuasit sibi, Deum coelo supremo praesidere, seu esse motorem primum, praeter quem alias adhuc intelligentias, materiae expertes, aeternas, et inferiorum sphaerarum motibus praefectas credidit .... Deo igitur seu primo motori cura est ex sententia Aristotelis primi mobilis, quod veteribus est orbis stellarum fixarum, seu octava sphaera, ita ut Deus, quamvis moveat, ipse tamen maneat immobilis: hinc dicit Aristoteles: ἡ μὲν γὰρί ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων, ἀκίνετον καὶ καθ' ἀυτὸ, και κατὰ συμβεβηκός· κινοῦν δὲ τὴν πρωτην καὶ α'ΐδιον, καὶ μίαν κίνησιν· ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον ἀνάγκη ἠπό τινος κινεῖτθαι, καὶ τὸ πρωτον κινοῦν ἀκίνητον εἰ ναι καθ' ἀυτὸ, καὶ τὴν αΐδιον κίνησιν ὑπὸ ἀϊδίυ κινεῖσθαι, καὶ τὴν μίαν ὑφ'ἑνός (Met., lib. XII, c. 7) *principium enim ac primum*

entium tum per se, tum per accidens immobile est: movens autem primo, sempiterno, et uno motu: quum vero quod movetur necesse sit ab aliquo moveri, primumque movens immobile per se esse ac motum aeternum ab aeterno moveri, et unum ab uno. Modum autem, quo summum numen ipsum immotum omnia alia possit movere, explanat ea ratione, qua res vel intellectum ad cognitionem, vel voluntatem ad cupiditatem excitare ac movere queat, ita ut quamvis in intellectu ac voluntate fiat motus, ipsa tamen res maneat immobilis: sic Deus quum habeat sui ipsius cognitionem, quod sibi insint omnia praestantissima, in quibus partim intelligendi, partim appetendi facultas versari possit, sempiterna sui ipsius contemplatione penitus occupetur, ita ut nihil aliud ipse fuerit, quam sui ipsius contemplatio. »

Fin qui il citato scrittore espone fedelmente il pensiere di Aristotile, senza nulla aggiungere; ma in ciò che segue si trova un'aggiunzione notabile al testo di Aristotile, che presenta la dottrina dello Stagirita essenzialmente diversa da quanto egli dice in uno de' punti fondamentali. Walchio segue così: « Post primum hunc immobilem motorem alias quasdam substantias seu intelligentias esse voluit, *quae ab ipso motae inferiorum orbium motibus praessent, siquidem dicit*: ορῶμεν δὲ παρὰ τὴν τοῦ παντὸς τὴν ἀπλῆν φορὰν, ἣν κινεῖν φαμὲν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορὰς οὔσας τὰς τῶν πλανήτων ἀϊδίους ἀνάγκη, καὶ τούτων ἑκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου, τε κινεῖσθαι καθ' ἀυτὸ καὶ ἀϊδίυ οὐσίας. *Videmus vero praeter simplicem lationem totius quam dicimus primam substantiam ed immobilem movere, et caeteras etiam lationes,*

quae errantium sunt, sempiternas esse; necesse est harum quoque lationum unamquamque a per se immobili, et aeterna substantia moveri. Ita Intelligentiae orbium, in quibus planetae septem volvuntur, praesides, per summi numinis admirationem atque adfectum incitatae orbes necessario moverunt, adeo ut sine quadam numinis opera et providentia coelestium cursus fuerunt constituti, quorum vi et opere inferior. omnis natura per necessitatem quamdam mechanicam nascatur et gubernatur (1). »

Io son sorpreso di trovare in Walchio attribuita allo Stagirita un' opinione contraria a quella enunciata nel testo stesso, che Walchio adduce in appoggio. Aristotile, dopo d'aver detto che il moto del primo cielo dipende dal primo motore immobile, soggiunge: *noi vediamo oltre del moto semplice del tutto,* (cioè del primo cielo) *che diciamo esser mosso dalla prima ed immobile sostanza, esservi degli altri moti ne' pianeti, i quali sono ancora eterni; è perciò necessario che ciascuno di questi moti dipenda da un' eterna ed immobile sostanza.* Fin qui Aristotile, il quale dice chiaramente, che i motori delle sfere de' pianeti sono eziandio *immobili* ed *eterni* come lo è il primo motore. Il Walchio intanto dice, che questi motori son mossi; lo Stagirita li pone *immobili*; il Walchio su l'autorità dello stesso Stagirita li pone mobili e mossi.

I signori *Alexis Pierron,* e *Carlo Zévort* ci hanno dato la traduzione francese de' libri metafisici di Ari-

(1) Jo. Georgii Walchii, Parerga Academica; De Atheismo Aristotelis, cap. III, sect. I, § VII.

stotile. Questi traduttori nell'introduzione premessa alla loro traduzione ci danno una esposizione succinta della Teologia dello Stagirita; ma mi sembra che non sono stati sul punto che ci occupa molto felici: ecco come scrivono: « Nel primo ordine delle sostanze sensibili s'incontrano gli astri, sostanze eterne ed increate, *veri Dei subordinati*, collocati fra l'essere e gli esseri, fra Dio ed il mondo. »

Io qui arresto questi scrittori, e fo osservare, che il Filosofo di Stagira non riguarda come *Dei* gli astri, ma bensì i motori immobili degli astri: fo inoltre osservare, che non si trova affatto in Aristotile la pretesa subordinazione di questi motori immobili al primo motore immobile: « Se si considerano gli astri in sè stessi, essi sono principii, cause finali; perchè essi hanno un moto proprio, nel mezzo del moto uniforme del cielo, e ciascuno di questi moti dee necessariamente essere riportato ad un motore proprio; ma da un' altra parte, gli astri sono trasportati nel moto generale del cielo: essi hanno un aggetto di aspirazione, uno scopo, il motore immobile, il bene assoluto. Così si spiegano e l'unità e la diversità dell'universo.

« Quanto al modo di azione, sia del primo motore, sia degli astri, esso non differisce affatto. Dio è principio di moto come intelligibile e desiderabile; egli è il bene, e gli astri si muovono aspirando verso di lui. Il bene essendo unico ed assoluto, essi hanno tutti uno stesso scopo, una stessa causa finale, e da ciò deriva l'unità del mondo. Ma, da un' altra parte, essi sono ancora cause finali in una sfera inferiore, essi sono lo scopo di altri moti, il bene di altri esseri, e la loro di-

versità è legata alla diversità de' moti della natura. Vi è nell'universo una catena continua di moti, che tutti si generano gli uni dagli altri, che tutti possono rimenarsi in ultima analisi al motore unico come a loro principio supremo (1). »

Questa spiegazione del modo come nasca, nella Teologia di Aristotile, l'unità del mondo, mi sembra niente felice. Secondo questo filosofo, Dio, che è il primo motore, non ha fatto il mondo; ed egli non conosce il mondo: è occupato dalla sola contemplazione di sè stesso, e la sua felicità consiste in questa contemplazione: egli è un' Intelligenza speculativa, non già pratica; nondimeno, sebbene immobile, e senza volontà di muovere, egli muove; ma che cosa mai egli muove in un modo inconcepibile? il solo primo cielo: ma vi sono nell' universo altri moti oltre del moto del primo cielo: questi moti non derivano mica dal primo motore; è perciò necessario di ammettere altri motori etèrni ed immobili. Questi motori sono della stessa natura del primo; sono Intelligenze speculative solamente; essi non hanno fatto i mobili a cui si fanno presedere: essi non li conoscono, e non conoscono il primo motore: or come mai da tanti motori isolati, ed indipendenti può risultare l'unità dell'universo?

Gl'interpreti, per introdurre l'unità nel sistema teologico di Aristotile, hanno animato le diverse sfere dell'universo: eglino hanno pensato che ciascuna di queste anime conosceva il rispettivo motore immobile, il quale come desiderabile ed intelligibile la muoveva a muovere la sfera corrispondente, che essa animava.

(1) Introduction, pag. 89.

Ma con tutte queste immaginazioni, l'unità dell'universo che si voleva spiegare resta tuttavia inesplicabile. Se i motori sono isolati, se le anime delle sfere sono isolate, come avviene che tanti principii indipendenti si accordino a produrre l'unità nell'universo? Il Sole, per cagion di esempio, è trasportato dal primo cielo da oriente in occidente; qual relazione vi ha fra questo moto comune del Sole, ed il moto proprio di questo astro da occidente verso oriente? Si può fare la stessa osservazione sul moto della Luna e su di quello degli altri pianeti. Chiunque non crede Aristotile infallibile, non potrà, io credo, riguardare questa Teologia, se non che come immaginaria, ed inintelligibile.

Malgrado ciò, gli autori citati, pieni di ammirazione, ed estatici, scrivono: « Il pensiere divino che pensa sè stesso eternamente non è mica al di là de' limiti dell'universo; il Dio di Aristotile, per servirci di una espressione celebre, non è mica un *Re solitario immerso nel nulla dell' assoluta esistenza.* »

Piano, di grazia: *L'esistenza assoluta è un nulla!* Questa espressione, che voi tanto ammirate, è una celebre assurdità. Si dice bene in un certo senso, che ciò che incomincia ad essere è un nulla relativamente all' essere immutabile ed assoluto, del quale solo può dirsi, *che è*; ma il riguardare l' essere assoluto come *il nulla dell' esistenza* è la somma delle assurdità. Dio è sufficientissimo a sè stesso, egli è perfettamente felice; e non ha mica alcun bisogno di creare il mondo. Il Dio di Aristotile è solitario come il Dio di Parmenide: questa nozione di Dio è incompleta e falsa, in quanto toglie a Dio l'attributo essenziale dell'*Infinità e dell' Onnipotenza.*

Gli autori citati seguono: « Il Dio di Aristotile è il Dio del mondo: il mondo tutto intero è sospeso al motore immobile. Il moto degli esseri è una perpetua aspirazione verso Dio, sorgente eterna dell'amore, solo intelligibile, e solo desiderabile. La natura tende con tutte le sue potenze al bene supremo: ella esulta eternamente, se si osa dir così, alla presenza dell'essere amato. L'armonia del mondo parte da Dio, ed essa va a terminare in Dio; Dio è il principio ed il fine di tutte le cose (1). »

Ecco un discorso pieno di belle parole, ma che applicato alla dottrina del Filosofo di Stagira non presenta alcun senso. *Il Dio di Aristotile*, si dice, *è il Dio del mondo: il mondo tutto intero è sospeso al motore immobile.* Il Dio di Aristotile, io rispondo, non ha mica fatto il mondo: egli non conosce nè può conoscere il mondo: egli è tutto intero nella contemplazione di sè stesso; e la cura del mondo è indegna di lui, ed è contraria alla eccellenza della sua natura. *Il moto degli esseri*, si dice inoltre, *è una perpetua aspirazione verso di Dio, sorgente eterna dell'amore, solo intelligibile, e solo desiderabile.* Ciò è leggermente concluso dal paragone col quale Aristotile vuol fare intendere come una cosa immobile può muovere un'altra.

121. Si disputa su l'opinione di Aristotile relativamente all'anima del mondo. Io non trovo negli scritti di questo filosofo alcun fondamento per credere, che egli abbia ammesso l'esistenza dell'anima del mondo: al contrario, nel primo Capitolo del se-

(1) Ivi, pag. 90.

condo Libro del Cielo, questo filosofo stabilisce le seguenti proposizioni: 1. Il cielo non è nè pesante nè leggiero; 2. Non vi ha nel cielo alcuna cosa che si oppone alla sua conservazione nello stato nel quale lo vediamo, cioè, niente si oppone al suo moto circolare. In conseguenza il cielo non è sostenuto da Atlante per non cadere, nè si conserva nel moto circolare per un moto contrario a quello della sua gravità, secondo l'opinione di Empedocle; 3. Il moto circolare del cielo non dipende da un'anima che lo muove; poichè quest'anima per lo sforzo continuo a muovere il cielo, sarebbe oppressa dalla fatica; e per conseguenza sarebbe molto infelice; 4. Il cielo dunque si muove naturalmente, in forza della sua natura. Ecco ciò che scrive nel citato luogo il Filosofo di Stagira: « Gli antichi posero il luogo degl' Iddii nel luogo superiore, nel cielo, per la ragione che il solo cielo è immortale.

Il presente discorso prova che il cielo è incorruttibile ed ingenerabile, ed è privo di qualunque disposizione alla morte. Il cielo è inoltre senza fatica, poichè non ha bisogno di alcuna forza che si opponga alla necessità di muoversi altrimenti del modo nel quale si muove. Ogni cosa che sarebbe in questo stato, sarebbe nello stato di fatica; tanto maggiore sarebbe la sua fatica, quanto più continuo sarebbe questo stato, e quanto più sarebbe priva dell' ottima disposizione (cioè quanto più sarebbe maggiore l' ostacolo che converrebbe superare per muoversi nel modo nel quale si muove) « quindi non si dee pensare, che il cielo sia in quello stato, nel quale lo pone la favola, la quale dice, che esso è sostenuto da Atlante per non cadere. E coloro che dissero ciò, sembra che abbiano pensato

nello stesso modo nel quale pensarono i posteri, i quali come se tutti i corpi superiori fossero pesanti come i corpi terrestri, pensarono, secondo la favola, esser necessaria un' anima. Ma il cielo non è mica in questo modo (cioè non è pesante). Nè ha bisogno di esser conservato continuamente nello stato nel quale si trova per un moto più celere di quello della gravità, secondo pensa Empedocle. Nè anche è conforme alla ragione il porre una anima, che si sforzi di conservarlo nello stato in cui è; poichè la vita di tale anima non potrebbe esser beata, e sarebbe infelicissima; poichè il moto che si produce in un corpo, il quale è disposto a muoversi altrimenti, e che si produce continuamente, è necessario che sia faticoso, e privo di qualunque piacere per l' anima che lo produce, la quale nè anche avrebbe il sollievo del sonno, che hanno le anime degli animali mortali, i cui corpi si riposano nel sonno. »

Aristotile nega dunque, che il moto del cielo dipenda da un' anima della quale il cielo è animato. Il dottor Cudwort pretende, che qui Aristotile non nega, che il cielo abbia un' anima; ma solamente che l' anima del cielo non muova questo con un moto violento contrario al moto al quale il cielo ha una natural disposizione: « Sed hic Aristotiles coelos insita quadam ipsis anima moveri minime negat . . . Quod reiicit et improbat hoc unum est coelos, a violento quodam et vehementi spiritu agitari, qui vi eos in orbem torqueat, quum natura ab ejusmodi motu abhorreant, atque gravitate sua in locum mundi medium ferantur (1). »

---

(1) Disser. De nat. gen., § XXIV, pag. 186.

Io penso, al contrario, con Moshemio, che lo Stagirita nega qualunque anima al cielo, la quale, secondo i principii di questo filosofo su la felicità, sarebbe infelice, perchè dovrebbe essere in uno stato continuo di azione, senza riposarsi giammai. Si rileva bensì dal luogo riportato, che l' infelicità di quest' anima sarebbe maggiore se il cielo avesse una disposizione naturale ad un moto contrario a quello col quale si muove; ma ciò non impedisce l' infelicità che deriverebbe dalla sola continuità dell' azione. Il cielo, secondo Aristotile, non è pesante nè leggiero; ma se non si movesse naturalmente da sè, ma avesse bisogno dell' azione dell' anima per muoversi, quest' anima dovrebbe essere in uno stato perenne di azione, senza avere nè anche il sollievo del sonno; quindi, secondo la dottrina dello Stagirita, essa sarebbe infelice. Ascoltiamo Moshemio: « Aristotiles locum perperam vir doctissimus interpretatur; in quo temere recensiores platonicos, Simplicium in primis, pessimum harum rerum interpretem, sequutus est. Nec enim vel verbo significat isto loco Aristotiles, se de violenta concitatione coeli loqui, eosque repellere, qui coelum putent ab anima quadam contra naturam in orbem torqueri, sed omnem animam coelo abiudicat. In exordio capitis pro certo id sumit, quod sibi videtur libro primo probasse, coelum sempiternum ipsa natura sua esse, nec ulla ratione dissolvi posse. Tum ex ipsis secus sententiam opinionibus hanc roborari posse opinionem adiicit, eo quod si ridiculae et absurdae sint eorum opiniones, id inde sequi necesse sit, unice veram esse illam, quam ipse tradidisset. Itaque refert primo veterum suspicionem, qui ab Atlante sustentari coelum

censuerint, ne rueret, eamque ridet. His vero nihilo esse sapientiores statim addit, qui coelo intus esse animum inclusum asseverarent, qui, ne diffluat, impediret. Paucis verbis interjectis, sequitur opinionis huius, quam hic Cudworthus affert, confutatio: cujus quidem haec summa est. Animam ejusmodi coelum continentem miserrimam fore, quod numquam requiescere posset. Ex his perspicuum est, non de violenta coeli concitatione hic loqui Aristotelem, sed de ejus perennitate, animamque illam, quam ἀναγκάζουσαν vocat, non esse animam coelum violenter contorquentem, sed animam coelum continentem, ne dissipetur, sed perpetuo maneat, aut *animam informantem*. Omnem igitur derogat animam coelo, quod ipsa natura sua stabile, perpetuum ac perenne esse, ipsa etiam natura sua moveri et concitari docet. Idque vel ex argumento, quod contra animae mundi patronos produxit, apparet. Si coelum, inquit, animae particeps esset, ista anima, quoniam coelum continuo movetur, infelix prorsus esset, nec ullo tempore quieta. Finge tibi, quamcumque cupidis aut potes animam, haec ratio semper ex mente Aristotelis feriet, utpote qui nihil divinum, nihil felix, nihil beatum esse contendit, praeter id quod immobile est, tametsi alia moveat (1). »

Parmi che Aristotile nel luogo riportato parli di due cause che renderebbero infelice l'anima del cielo, cioè la violenza del moto, e la perennità dell'azione senza riposo. Moshemio non ne riconosce che una cioè la seconda. Comunque la cosa sia, il luogo ri-

(1) Not. 5, al luogo citato da Cudworth.

portato prova, che il Filosofo di Stagira nega l'anima al cielo.

§ 122. In conferma di ciò serva un altro luogo di Aristotile: « Che la perfetta felicità consista nella sola contemplazione, possiamo conoscerlo dal pensare, che gl' Iddii sono felicissimi e beatissimi. Or quali azioni possiamo noi attribuir loro? forse le azioni di giustizia? ma sembrerebbero ridicoli, se facessero contratti, rendessero depositi, ed altre cose simili; diremo, che gli Dei son forti, perchè non si spaventano all'aspetto de' pericoli? Gli diremo liberali? ma a chi faranno eglino de' doni? È una cosa assurda il dire, che loro manca il danaro, o un' altra cosa quale che siasi. In qual senso mai possiamo dire, che essi son temperanti? È una lode molesta ed invidiosa il dire, che non hanno de' desiderii pravi. Se finalmente scorriamo le diverse specie di azioni, le troveremo tutte indegne degl' Iddii. Ma tutti pensano, che eglino operano; poichè non si può dir di loro, come si dice di Endimione, che dormono, ora a colui che è vivente, e *che è privo di azione e di efficienza, quale altra cosa mai gli rimane oltre della contemplazione?* τω δὲ ζῶντι τθ' πραττθυἀφηρημένω ετι δὲμαλλον του ποιθ'ν τικειπεται, πλὴν θεωρσιας. *Perciò l'operazione eccellente di Dio colla felicità, sarà contemplativa* (1). »

Questa dottrina aristotelica fu ripetuta in seguito dagli epicurei. Vellejo epicureo parla così in Cicerone: « Et quaerere a nobis, Balbe, soletis, quae vita Deorum sit .... nihil enim agit: nullis occupationibus est implicatus: nulla opera molitur: sua sapientia et vir-

(1) De Moribus, l. X, c. VIII.

tute gaudet: habet exploratum fore se semper cum in maximis, tum in aeternis voluptatibus. Hunc Deum rite beatum dixerimus: vestrum vero lâboriosissimum: sive enim *ipse mundus Deus est, quid potest esse minus quietum quam nullo puncto temporis intermisso versari circa axem coeli admirabili celeritate? nisi quietum autem nihil beatum est; sive in ipso mundo Deus inest aliquis* (ecco l'ipotesi dell'anima del mondo) qui regat, qui gubernet, qui cursus astrorum, mutationes temporum, rerum vicissitudines, ordinesque conservet, terras et maria contemplans, hominum commoda vitasque tueatur: nec ille est implicatus molestiis negotiis et operosis. Nos autem beatam vitam in animi securitate, et in omnium vacatione munerum ponimus (1). »

Aggiungo a ciò che ho riportato la definizione, che lo Stagirita ci dona del *Cielo*: « È necessario che vi sia un corpo semplice, il quale sia atto per la sua stessa natura a muoversi circolarmente » (De coelo, lib. I, c. II). Lo stesso filosofo parlando del moto dice: « Questo immortale e perenne è inerente in tutti gli esseri esistenti come una certa *vita* che è in tutti gli esseri, che per natura sussistono. » (phys., lib. VII, c. I).

§ 123. Nella dottrina di Aristotile io non trovo alcun fondamento per ammettere gl'immobili motori; intanto questo filosofo li ha ammessi. Il pretendere di porre un'armonia ed un legame legittimo fra le diverse parti della dottrina Aristotelica, mi sembra un'impresa vana; e questa impresa bisogna lasciarla

(1) Cic., De Nat. Deor., lib. I, c. XIX e XX.

a coloro i quali credono che un tant'uomo non abbia potuto contraddirsi, nè dire un non so che. Io mi limito ad alcune osservazioni su i diversi sentimenti degl'interpetri, e vi unisco alcune mie congetture.

Abbiamo veduto, che in alcuni luoghi lo Stagirita dice chiaramente, che il cielo si muove da per sè stesso circolarmente; perchè un tal moto le è naturale: intanto nel capo V, del libro VII de' Fisici, egli pretende provare essere impossibile che alcun corpo si muova per sè stesso: È impossibile, egli dice, che lo stesso motore muova sè stesso; poichè, secondo lo stesso moto di traslazione, sarebbe tutto intero trasportato (mosso) e trasporterebbe sè stesso: perciò lo stesso individuo insieme modificherebbe sè stesso e sarebbe modificato; istruirebbe sè stesso e sarebbe istruito; sanerebbe sè stesso e sarebbe secondo la stessa sanità sanato. »

Senza tanto giro inutile di parole, Aristotile dice: Niuna cosa può insieme per la stessa modificazione essere agente e paziente insieme. Ora se il primo cielo movesse sè stesso, esso sarebbe, a riguardo dello stesso moto, motore e mosso insieme; perciò il moto del primo cielo dipende da un motore eterno, il quale, per la ragione addotta, non può muovere sè stesso, e dee esser mosso da un altro motore esterno; ma non potendosi progredire all'infinito, bisogna arrestarsi ad un motore immobile, che muova, senza muover sè stesso.

Esaminiamo su le prime il valore di questa pretesa dimostrazione: La proposizione generale: *niun essere può modificar sè stesso,* è falsa. Dicendo che l'anima mia producendo un volere modifica sè stessa, non si

pone mica una contraddizione; poichè bisogna distinguere il volere dall' azione che lo produce. La modificazione ha due relazioni: come modo di essere si riferisce essenzialmente all' essere di cui è modificazione, o nel quale essa è; come effetto, cioè come una cosa che incomincia ad essere, si riferisce alla sua causa: quando la causa della modificazione è al di fuori del soggetto modificato, il soggetto è passivo; quando la causa è il soggetto stesso che la produce in sè stesso colla propria azione, il soggetto è attivo. L' azione che produce la modificazione è per sua natura anteriore alla esistenza della modificazione; perchè la causalità ha un' anteriorità di natura su l' effetto: questo effetto si può chiamare *Atto*, il quale è il termine dell' azione. L' uomo, che, ragionando, deduce una illazione, è l' istruttore di sè stesso: egli istruisce ed è istruito; ed in tutto ciò non vi ha mica alcuna contraddizione: dire che un uomo istruisce sè stesso, e dire che egli è istruito da sè stesso non sono affatto due proposizioni contraddittorie; come lo sono le proposizioni: Quest' uomo istruisce sè stesso: quest' uomo è stato istruito da un altro su lo stesso oggetto.

Ma il Filosofo di Stagira non ha egli insegnato, come abbiamo veduto innanzi, che il cielo si muove circolarmente per la sua stessa natura? Nel primo capitolo del secondo libro de' Fisici non insegna egli forse ancora, *che la natura è un principio interno del moto e della quiete de' corpi*? « Alcune cose di quelle che sono, sono per la natura, alcune altre sono per altre cagioni. Per la natura sono gli animali, e le loro parti, le piante, ed i corpi semplici, come la terra, il

fuoco, l' aere, e l' acqua. Queste e cose simili sono per la natura. Tutte le altre cose son diverse. Poichè le cose che sono per natura *sembra che abbiano tutte in esse medesime il principio del moto e della quiete; alcune del moto locale, alcune altre del moto di aumento, e di decremento, ed alcune altre di quello di alterazione.* Ma il letto e la veste, e cose simili, le quali derivano dall' arte, e si chiamano cose artificiali, queste cose non hanno un principio intrinseco di moto e di quiete, ma lo hanno per accidente. »

S. Tommaso illustra questa distinzione de' corpi naturali ed artificiali: « Dicimus autem esse natura quaelibet animalia, et partes ipsorum, sicut carnem et ossa, et etiam plantas et corpora simplicia; sicut elementa quae non resolvuntur in aliqua corpora priora, ut sunt terra, ignis, aer et aqua; haec enim omnia et similia a natura esse dicuntur. Et differunt haec omnia ab his quae non sunt natura quia *omnia* hujusmodi videntur habere in se principium alicuius motus et status: quaedam secundum locum, sicut gravia, et levia, et etiam corpora coelestia: quaedam vero secundum augmentum et decrementum, ut animalia et plantae; quaedam vero secundum alterationem, ut corpora simplicia, et omnia quae componuntur ex eis. Sed ea quae non sunt a natura sicut lectus, et indumentum et similia, quae accipiunt huiusmodi praedicationem, secundum quod sunt ab arte, nullius mutationis principium habent in seipsis, nisi per accidens, in quantum scilicet materia, et substantia corporum artificiatorum, sunt res naturales. Sic igitur in quantum artificialibus accidit esse ferrea, vel lapidea, habent aliquod principium motus in seipsis, sed non

in quantum sunt artificiata: cultellus enim habet in se principium motus deorsum, non in quantum est cultellus, sed in quantum est ferreus (1). »

Il principio del moto che è nel fuoco è anche il principio della quiete di questo elemento; poichè giunto al luogo superiore cessa di muoversi, come la terra nel suo centro dell'universo perchè pesante è ivi in quiete: « Propter hoc ignis naturaliter movetur sursum, quia naturaliter ibi est (2). »

Il cielo ha dunque in sè stesso un principio intrinseco del suo moto: esso non ha dunque un motore esterno che lo muova.

Io so bene, che non avendo Aristotile detto in che cosa consiste questo principio di moto e di quiete, da lui chiamato *Natura*, non impedisce di porlo in un' anima; e che Brukero congettura essere l'influsso necessario e naturale del primo motore: « Quod si conjecturis locus aliquis in re obscurissima est, ab Aristotelis systemate non alienum putamus esse, si per naturam intelligatur influx necessarius atque naturalis intelligentiae ultimae spherae praesidentis, quo formae ita inducuntur in materiam, et motus naturalis in iis ita producitur, ut res omnes inde oriantur. Quem influxum Averroes et sequaces in intellectum aliquem universalem transformaverunt. Non ignoramus, longe aliam plerisque videri intelligentiae huius operationem; verum qui Aristotelis physicam attentius considerat, facile sentiet, ad ejusmodi quid naturam Ari-

---

(1) S. Th. lect. 1, nel luogo citato di Arist.
(2) S. Th., loc. cit.

stotelis redire. Verum conjecturae nudae non inhaeremus (1). »

Ma in questa spiegazione il primo motore opera sul mondo come causa efficiente.

§ 124. Vi sono stati degli altri interpetri dello Stagirita, i quali hanno pensato che questo filosofo abbia dato al suo primo motore immobile la provvidenza sul mondo; ma che l'abbia limitata sino alla Luna; nè l'abbia esteso al mondo sullunare. Il Padre Michele Mourgues Gesuita, fra gli altri, difende questa opinione, la quale si trova in Diogene Laerzio ed in molti PP. della Chiesa: egli trascrive un luogo di un altro Gesuita il P. Silvestro Mauro, che spiega il fondamento di questa opinione dello Stagirita su la Provvidenza: il luogo del P. Mauro è il seguente: « La radice di quasi tutti gli errori di Aristotile è stata la più grande di tutte le difficoltà, che è quella di conciliare la semplicità e l'immutabilità di Dio colla sua libertà. Perchè da un lato il primo motore, come contenente in sè ogni perfezione, dee avere una semplicità che escluda qualunque composizione, ed una immobilità o immutabilità che non gli permetta di essere ora di un modo ed ora di un altro. Da un'altra parte la libertà consistendo nel potere di volere e di non volere, sembra racchiudere qualche composizione, e qualche mutabilità. Perchè se Dio vuole liberamente, egli ha dunque potuto non volere; in conseguenza l'atto di volere è distinto da Dio, il quale ha potuto essere senza questo atto: vi è dunque in Dio una qualche composizione del potere di volere e di non vo-

(1) Hist. Crit. phil., vol. I, p. II, lib. II, c. VII, pag. 814.

lere, e dell'atto di volere o di non volere. Vi è dunque ancora qualche mutabilità, per la quale Dio avrebbe potuto essere altrimenti che effettivamente non è, in modo tale che quando vuole abbia potuto non volere.

Aristotile (continua Mauro) è stato oppresso da questa difficoltà, e per salvare la semplicità e l'immutabilità di Dio, ne ha negato la libertà: da ciò son derivati molti suoi errori, ed è nata la sua incostanza su molte verità. Da ciò in primo luogo è nato il suo errore della necessità dell'eternità del Cielo e del mondo: perchè se Dio opera e muove necessariamente; il Cielo dunque è esistente e mosso necessariamente: il mondo dunque è ancora esistente sempre e necessariamente; in terzo luogo son derivati i suoi considerabili errori su la scienza di Dio e su la Provvidenza: perchè segue, che Dio non sa determinatamente le verità contingenti, che possono essere altrimenti, ed essere e non essere; e che non sa determinatamente se non che le sole verità necessarie, le quali non possono essere altrimenti. La cosa è chiara; perchè la scienza delle verità che possono non essere ha potuto non essere: ora secondo Aristotile ripugna all'immutabilità di Dio, che egli abbia qualche scienza, o qualche altro atto quale che siasi, che abbia potuto non avere: Dio non ha dunque una scienza determinata delle verità contingenti che possono essere altrimenti: non sa dunque tutte le cose, ed a molte interrogazioni egli dee rispondere: *Io non so.* Dio dunque non sa determinatamente i peccati degli uomini, nè le loro buone opere: non potrebbe dunque colla sua Provvidenza rendere a ciascuno ciò che merita: ciò rove-

scia tutta la filosofia morale, distrugge tutta la religione (1). »

Qui si attribuisce al Filosofo di Stagira la dottrina, che Dio è stato la causa necessaria, non libera del Cielo. Ma che cosa diremo della terra? in questa ipotesi escluderemo la terra dal mondo? O il Dio di Aristotile non ha prodotto il mondo, ed in tal caso non ha prodotto il Cielo; ed il Cielo non è mica sotto la Divina Provvidenza; o il Dio di Aristotile ha prodotto il mondo necessariamente; ed egli ha prodotto necessariomente non solamente il cielo, ma eziandio la terra: quindi bisogna concludere, che non solamente, nel sistema dello Stagirita, non vi è alcuna Provvidenza che diriga le cose della terra; ma che il suo Dio è incapace di dirigere, di governare, di volere, e di operare; che esso è un'intelligenza teoretica contemplativa di sè stesso; e che niente altro conosce fuor di sè stesso.

§ 125. Aristotile, nel capo IX, del duodecimo libro de' Metafisici scrive ciò che segue: « La prima Intelligenza è il soggetto di alcuni dubbii: ella sembra essere ciò che vi è di più divino di tutto ciò che noi possiamo conoscere; ma come essa è tale? Vi sono su di ciò alcune difficoltà. Se essa non pensa ad alcuna cosa, e se è come un uomo che dorme, ove sarebbe mai la sua dignità? E se essa pensa, ed il fondo del suo essere è una cosa diversa dal suo pensiere, la sua sostanza allora, essendo il pensiere in potenza e non il

(1) Plan Theologique du Pytagorisme, etc., par le P. Michel Mourguos Toulose 1712, vol. 1, pag. 75 a 89.

pensiere in atto, essa non sarebbe la migliore sostanza, perchè il pensare è ciò che fa la sua eccellenza.

« Inoltre, sia che la sua essenza sia il pensiere in potenza, sia che essa sia il pensiere in atto, qual è l'oggetto del pensiere? O ella pensa sè stessa, o pensa qualche altro oggetto: se qualche altro oggetto, è sempre lo stesso oggetto, o è ora un oggetto e poi un altro? Ma è importante o pur no, che questo oggetto sia il migliore di tutti, o pure che sia qualunque altra cosa? e che non vi sieno certe cose che non possono essere l'oggetto del pensiere?

« È evidente, che essa pensa al divinissimo ed all'ottimo, e che non cambia di oggetto; perchè per essa cambiare sarebbe deteriorare, sarebbe cadere nel moto.

« Primamente, se ella non è il pensiere in atto, ma il pensiere in potenza, si potrebbe dire, che la continuità del pensiere è una fatica per lei. Inoltre, è chiaro che vi sarebbe qualche cosa più eccellente di ciò che pensa, e questa cosa sarebbe ciò che è pensato; perchè l'atto di pensare e ciò che è pensato sono ancora quando si pensa l'oggetto il più vile. Ciò dee fuggirsi (ed in effetto vi sono delle cose che è meglio non vedere che vedere); quindi bisogna dire, che il pensiere in atto non è ancora ciò che vi è di più eccellente: L'intelligenza dunque pensa sè stessa, se ella è ciò che vi è di più eccellente, ed essa è il pensiere del pensiere. »

Aristotile si propone di esaminare, 1. La relazione della sostanza, o, in altro termine, dell'essenza di Dio col pensare divino; 2. si propone di esaminare la relazione del pensare divino coll'oggetto pensato. Il solo

proporre questi due problemi metafisici mostra nel Filosofo Macedone la più alta penetrazione. Questi problemi sono anche oggi, nella Teologia del Cristianesimo, un oggetto di discussioni teologiche.

Riguardo al primo problema, Si possono prendere questi mezzi di soluzione: Si può riguardare l'atto del pensiere come non essenziale e come non perpetuo nella sostanza divina: questo mezzo di soluzione è falso: il Filosofo di Stagira lo rigetta, ed i teologi nostri lo rigettano ugualmente: esso suppone, che la sostanza divina non sia infinitamente perfetta per sè stessa, e che sia soggetta al cambiamento: Aristotile vi aggiunge inoltre, che in tal caso la divina essenza dovrebbe fare uno sforzo per passare dalla potenza all'atto, il che importa una fatica.

Il secondo mezzo di soluzione è, dire che il pensiere è perenne ed inseparabile dalla divina sostanza, che è uno de' suoi attributi; ma che è qualche cosa di distinto da questa sostanza. Questo mezzo è rigettato dal Filosofo macedone. La quistione è perfettamente la stessa di quella che si tratta nella Teologia del Cristianesimo, cioè *se vi sia qualche distinzione fra l'essenza divina ed i suoi attributi.*

La soluzione di questa quistione, che ne danno i più nobili fra i nostri teologi è la stessa di quella di Aristotile, ed è poggiata su la stessa ragione, cioè, che non vi ha alcuna distinzione fra l'essenza di Dio ed i suoi attributi; perchè Dio è per la sua essenza tutto ciò che è, e che niente si può aggiungere all'essenza divina, poichè ciò che le si aggiungerebbe o sarebbe perfezione, e ciò supporrebbe che l'essenza divina non sia infinitamente perfetta; o sarebbe un'imperfezione; e ciò è incompatibile coll'essere di Dio.

Resta dunque il terzo modo di soluzione, ed è di dire, che il pensiere divino, il quale è un atto semplicissimo, è la stessa sostanza, o la stessa essenza di Dio: ed è questa la soluzione dello Stagirita, e della nostra Teologia.

Riguardo alla seconda quistione, cioè della relazione fra il pensiere e l'oggetto pensato, o, in altri termini, fra l'intelligenza e l'intelligibile, la differenza fra la dottrina aristotelica e quella del monoteismo puro è immensa. Lo Stagirita pone per principio, che l'intelligenza riceve o possiede la sua dignità dall'Intelligibile: l'Intelligibile dee dunque essere l'infinitamente perfetto; e non può essere un altro oggetto diverso dall'infinitamente perfetto: quindi l'Intelligenza essendo lo stesso Dio, e l'infinitamente perfetto essendo lo stesso Dio, l'intelligenza e l'intelligibile sono la stessa cosa. Ciò sembra chiaro nel luogo antecedentemente trascritto. Vi sono, dice lo Stagirita, delle cose che è meglio di non vederle che di vederle; perciò l'intelligenza prende la sua dignità dall'intelligibile: or l'intelligenza di Dio è la cosa la più eccellente, il suo oggetto, cioè, l'intelligibile dee dunque essere il più eccellente che sia possibile; l'essenza divina consiste dunque in un pensiere di sè stesso, e vi è identità fra il soggetto che conosce, e l'oggetto conosciuto.

Che, secondo lo Stagirita, Dio conosca sè stesso, ciò sembra evidente; ma segue forse dal luogo trascritto, che Dio non possa conoscere unitamente con sè stesso anche il mondo? Alcuni interpreti dicono, come abbiamo veduto, che il Dio di Aristotile non può conoscere che sè stesso, e che ogni altro oggetto diffe-

rente da Dio è indegno del pensiere divino. Se il pensiere riceve la sua dignità dall'oggetto pensato, il pensiere di Dio si degraderebbe se si estendesse al mondo.

San Tommaso ed altri han pensato altrimenti: « La viltà (dice San Tommaso) dell'oggetto conosciuto non è contraria alla dignità del conoscere, se non che nel caso che l'intelletto si arresta all'oggetto vile; ed è perciò impedito di pensare agli oggetti più eccellenti: *nec vilitas alicujus rei intellectae derogat dignitati ipsius. Non namque intelligere actu aliquod indignissimum est fugendum, nisi inquantum intellectus insistit, et dum illud actu intelligit, retrahitur a dignioribus intelligendis: si enim intelligendo aliquod dignissimum etiam vilia intelligantur, vilitas intellectorum intelligentiae nobilitatem non tollit*(1). »

Questa distinzione è di San Tommaso; ma non si vede in Aristotile, il quale parla in un modo assoluto.

Nella dottrina del monoteismo non vi è alcun oggetto a cui non si estenda la scienza di Dio. Dio conosce tutte le cose che sono state, che sono, e che saranno: egli conosce non solamente tutti gli avvenimenti necessarii, ma eziandio tutti gli avvenimenti liberi. Non solamente la nostra sana Teologia c'insegna, che l'intelligenza divina non si degrada nella conoscenza de' più piccoli oggetti, e del male; ma che sarebbe un offendere l'infinita perfezione il sottrarre un oggetto quale che siasi alla sua conoscenza.

S. Tommaso sembra qui sedotto dall'inclinazione di far conoscere l'ortodossia di Aristotile su la natura

(1) S. Th., ib., lez. XI.

divina. Il S. Dottore ragiona egregiamente e da profondo pensatore allora che ragiona da sè, per istabilire le più importanti verità della Teologia naturale: egli interpetra eziandio esattamente Aristotile, quando i dommi dello Stagirita sono ortodossi; ma la sua interpetrazione non è sempre soddisfacente quando i dommi dello Stagirita son opposti a quelli della sana Teologia. Era ciò un difetto del secolo non già dell'interpetre: era in somma stima l'autorità di Aristotile; bisognava perciò fare tutti gli sforzi per riconciliare i suoi dommi con quelli del cristianesimo. Venendo al proposito, San Tommaso attribuisce ad Aristotile la dottrina cristiana della provvidenza; e perciò gli attribuisce la dottrina che pone in Dio la scienza di tutto l'universo. Egli si appoggia su di un passo dello Stagirita che si trova nel capo VII, del duodecimo libro de' Metafisici: in questo passo lo Stagirita asserisce, « che il primo principio, cioè il primo motore immobile, è il principio dal quale dipende il cielo, e la natura: Εκ τοιαυτης αρα αρχης ἠρτηται οουρανος και η φυσις. »

Quindi San Tommaso conclude, che Dio conoscendo sè stesso, conosce ancora, secondo Aristotile, tutte le cose: « Cum igitur a primo principio, quod est Deus, dependet coelum et tota natura, patet quod Deus, cognoscendo seipsum, omnia cognoscit, nec vilitas alicujus rei intellectae derogat dignitati ipsius (1). »

Ma come, secondo S. Tommaso, dal primo motore dipende il cielo, e tutta la natura? Il cielo, egli dice, è animato da un'anima intelligente che desidera:

---

(1) Lez. XI, cit.

quest' anima conosce il primo motore, e la volontà di lui: e per eseguirla muove il cielo; e siccome tutte le cose naturali dipendono dal cielo e dal moto del cielo, perciò dal primo motore dipende il cielo, e tutta la natura (1).

In questa spiegazione si attribuisce al primo motore la provvidenza del mondo: questo primo motore conosce il mondo, e vuole il moto che vi è nel mondo: esso muove come causa finale non solo, ma eziandio come causa efficiente, per la sua volontà, che il cielo si muova.

S. Tommaso dice ancora, *che il primo mobile ha in sè il potere di muoversi e di non muoversi;* e che il suo moto non è mica necessario assolutamente, ma come mezzo per adempiersi ciò che vuole il primo motore: è questo il *libero slancio* del mondo verso Dio, secondo l'espressione del signor Ravaisson; perciò tutta la necessità del primo moto è sottoposta alla volontà di Dio: « sequitur, quod tota necessitas primi motus subiaceat voluntati Dei (2). »

Che S. Tommaso abbia bene interpetrato Aristotile, io non ho alcun motivo legittimo a pensarlo; anzi ho un ostacolo invincibile che me lo impedisce: una condizione essenziale al moto libero è la contingenza: e l'opposto del contingente dee esser possibile; ora, secondo Aristotile, l'opposto del moto o la non esistenza di esso involve contraddizione; poichè pone come non esistente il tempo; il che, secondo lo Stagirita, è una contraddizione evidente: lo stesso S.

(1) Lez. VII e VIII.
(2) Ib., Lez. VIII.

Tommaso parmi che avrebbe dovuto conoscere quest'ostacolo, poichè egli aveva antecedentemente scritto: « Aristoteles hic firmiter opinatus est et credidit *necessarium fore, quod motus sit sempiternus, et similiter tempus; aliter enim non fundasset super hoc intentionem suam de inquisitione substantiarum immaterialium* (lez. V, al c. 6, del lib. 12, de' Metaf.). » Quest' ostacolo mi impedisce ancora di accettare l' altra interpetrazione adottata da' dotti francesi i signori Jules-Simon e Felice Ravaisson.

§ 126. Il fine è ciò che l' essere intelligente ha in veduta operando di conseguire: L' operazione per conseguirlo è il mezzo; quindi il mezzo è una causa, ed il fine conseguito è un effetto. L' universo ci presenta delle serie di cause e di effetti; e siccome, secondo la vera filosofia, l'universo intero è stato creato da Dio, tanto riguardo alla sua materia, che riguardo alla sua forma, noi diciamo con ragione, che Dio ha voluto l' esistenza di alcune cose come cause di alcune altre; e riguardiamo queste seconde come i fini, che il supremo Autore della natura ha avuto in veduta nella creazione delle prime.

Aristotile ha insegnato, come abbiamo detto, che il mondo è eterno ed esistente per necessità intrinseca di sua natura; e che Dio non ha fatto il mondo nè lo conosce: egli non ha potuto, in conseguenza, ammettere i fini nella natura, nel senso in cui i difensori della creazione l' ammettono: intanto egli ha posto ancora i fini nella natura; ed ha detto che Dio è il fine unico a cui tende l' universo: vediamo in qual senso lo Stagirata ha usato un tal linguaggio.

Si dubita, dice lo Stagirita, se la natura, priva di

intelligenza, possa operare con un fine, e pel meglio. La ragione di un tal dubbio è, perchè ritroviamo alcune volte, che da un' operazione della natura risulta una qualche utilità la quale è un accidente, e non può dirsi che sia il fine della natura: così noi vediamo che dalla pioggia risulta l' aumento del grano, che certamente non è stato veduto dalla pioggia: è una cosa naturale e necessaria, che i vapori elevati in alto pel freddo si condensino, e quindi cadano su la terra nella forma di pioggia: ora da questo fatto accade, che il frumento cresca; ed accade ancora alcune volte, che il frumento nell' aia perisca: quindi non può dirsi, che la pioggia si formi per un fine utile, qual è l'aumento del grano. La stessa cosa può dirsi delle parti degli animali: noi vediamo, per esempio, che i denti anteriori sono acuti, e che con ciò sono atti a tagliare il cibo; laddove i denti laterali sono larghi, ed atti a macinarlo: questa utilità nella costruzione de' denti è un accidente, ma non già il fine della natura; poichè, dice Empedocle, che quelli animali risultanti dall' azione cieca della natura, i quali erano composti di parti del corpo umano e di parti del corpo bovino, son periti; laddove quelli che risultarono da parti il cui concorso produceva un tutto vivente ed atto a conservarsi sono rimasti. Se dunque i risultamenti della stessa azione meccanica della natura son diversi e contrarii l' uno all' altro, non può dirsi che la natura abbia in veduta l' uno piuttosto che l' altro.

Questa è l' obbiezione, che Aristotile fa presentare da coloro che negano l' esistenza de' fini nella natura, ed alla quale egli in seguito risponde: questa stessa obbiezione è stata ripetuta appresso dagli Epicurei:

questi usi e questi fini, dice Lucrezio, non furono già intesi innanzi che si usassero; ma poichè si cominciò a farne uso, si stimò che fossero stati intesi dall'Autor del mondo. Gli occhi, dice egli, non sono stati fatti per vedere, nè le tuniche, gli umori, i nervi degli occhi per formare un occhio veggente: ma poichè per fortuna si accozzarono in quel modo, e si cominciò dagli animali a vedere per gli occhi, gli uomini si son dati ad intendere che gli occhi son fatti per vedere.

Per combattere questa obbiezione, lo Stagirita dice: Tutte le cose che avvengono per fortuna ed a caso non avvengono sempre nè frequentemente: ora vi sono nell'universo degli avvenimenti che avvengono sempre o frequentemente: questi non si debbono dunque alla fortuna, o al caso, ma sono i fini pe' quali opera la natura.

S. Tommaso, commentando Aristotile, osserva sul fatto della pioggia, che il fine di questa non è mica l'aumento del frumento, che è un effetto particolare ma è il fatto generale della conservazione delle cose generabili, e corruttibili; ed inoltre che l'aumento del frumento è il risultamento più frequente della pioggia; e che il danno o la distruzione del frumento è un avvenimento che accade di rado.

« Pluvia licet habeat necessariam causam ex parte materiae, tamen ordinatur ad finem aliquem, scilicet ad conservationem rerum generabilium et corruptibilium, propter hoc enim est generatio et corruptio in istis inferioribus, ut conservetur perpetuum esse in eis: unde augmentum frumenti incovenienter accipitur in exemplum: comparatur enim causa universalis

ad effectum particularem. Sed et hoc etiam considerandum est, quod augmentum et conservatio terrae nascentium, accidit ex pluvia ut in pluribus, sed corruptio accidit ut in paucioribus: unde licet pluvia non sit propter perditionem, non tamen sequitur quod non sit propter conservationem et augmentum (1). »

Il signor Degerando, nella prima edizione della sua Storia della Filosofia, scrive su l'oggetto ciò che segue: « Aristotile introdusse le cause finali nella natura. Fa d'uopo badare a non confondere *le cause finali* degli antichi, colle semplici *intenzioni finali* che i filosofi di tutte l'età, pochi eccettuati, hanno riconosciuto nella natura. Vi sono fra queste due opinioni due grandi differenze principali. Il sistema delle cause finali suppone un'astrazione personificata; si dà al *fine*, allo *scopo* de' fenomeni della natura, una spezie di *essere* e di *realtà*; si dà loro una forza attiva, una potenza che coopera alla produzione di questi stessi fenomeni (vol. I, not. pag. 167). »

Ascoltiamo l'abate Batteaux: « Vi è nel mondo sullunare una causa attiva, che il filosofo chiama *Natura*. Egli la definisce, Un principio interiore di moto e di riposo nell' essere nel quale risiede essenzialmente. La chiama principio di moto e di riposo, perchè la natura di tutti gli esseri nel mondo sullnnare è di nascere, di crescere, di decrescere per mezzo del moto, e finalmente di finire col riposo, che è il termine ove finisce la durata di ciascun individuo. Qual è questo principio interiore ed essenziale? l'espressioni mancano: essa è una certa virtù segreta, un non so che,

(1) Lez. XII, c. VIII, sul libro secondo de' Fisici di Arist.

che organizza un germe, e che indi lo sviluppa secondo certe leggi, che lo spinge verso il suo termine con tutte le determinazioni che costituiscono la sua essenza. Considerate una ghianda donde sorte una quercia, un uovo donde sorte un uccello, voi converrete che vi si trova un principio d'organizzazione che va innanzi, una molla che opera incessantemente finchè la sua attività sia esaurita. Questo principio *non vede, non conosce, non delibera: intanto opera per un fine, perchè per oprar così non è necessario di vedere, di conoscere, di deliberare.* Ora questo stesso principio è ciò che ha organizzato i germi sin da tutta l'eternità: immaginate una petriera, le cui pietre si formerebbero esse stesse in case, una selva i cui arbori si formerebbero in vascelli ... Questo principio di attività è una *Natura*, che senza conoscenza e senza scelta opera come se avesse scelto e deliberato. Non vi è dunque alcuna provvidenza nel mondo sullunare, e tutto vi si fa ciecamente, sebbene meno meccanicamente che nel mondo di Epicuro.

« Come nel cielo non vi è alcun riposo, perchè ivi niente nasce; così le Nature attive non sono nel cielo come quelle del mondo sullunare, principio di moto e di riposo, ma solamente principio di moto; qualora non si prenda il vocabolo *riposo* con alcuni commentatori, per termine di *perfezione*. Intanto è verisimile che queste Nature operino nel cielo della stessa maniera della Natura alteratrice nel mondo mutabile: come i ragni che fanno le loro tele, e le rondinelle che fabbricano i loro nidi per un impulso naturale, la cui origine è ne' principii di composizione di cui son formati. Aristotile almeno non ci dice alcuna cosa

che non ci conduca a crederlo. Così vi sarebbe la stessa maniera di operare nel cielo che nel mondo sullunare, la stessa necessità, la stessa spontaneità . . .

« Ciò che accresce ancora l'imbarazzo è la maniera colla quale Aristotile dice, che il primo motore opera su gli esseri: è questo un' impulso morale, come l'oggetto muove l'appetito o l'intelligenza : ως το ορεκτον.

« Seguendo il senso di questo paragone, si concepisce che Dio muove; ma non si concepisce che sia attivo. Il principio fisico d'attività è tutto intero nelle cose mosse, e non mica nella prima causa. Vuol egli dire, che il primo motore non è se non che come una legge a cui gli esseri ubbidiscono, o come un modello a cui si confermano meccanicamente; e che l'attività degli esseri ubbidienti è quella della materia che desidera le forme; quella de' germi che desiderano gli sviluppamenti; quella de' corpi gravi, e de' leggieri, che desiderano il centro, o la circonferenza del mondo (1)? »

§ 127. Si quistiona fra i commentatori del Filosofo di Stagira, se il libro *del mondo* debba a lui attribuirsi: l'abate Batteaux, fra gli altri, nella Memoria or ora citata, difende contro Daniele Einsio l'autenticità di questo libro. Esso comprende sette capitoli: il primo non è che un esordio; il secondo presenta il globo del mondo diviso in sei sfere: il terzo ed il quarto descrivono i fenomeni del fuoco, dell'aria, della terra e delle acque; ne' tre seguenti capitoli si parla della prima causa, e delle sue relazioni col mondo. L'abate

(1) Mémoires de l'Académie des Inscript., etc., vol 32, huitième mémoire.

Batteaux ci ha dato, nella Memoria citata, la traduzione francese di tutti questi capitoli eccettuato il quarto. La dottrina su la divinità, contenuta nel *libro del mondo*, sembra contraria a quella insegnata dallo Stagirita nel libro ottavo de' Fisici, nel duodecimo de' Metafisici, ed in altre opere: nel *libro del mondo*, il Dio di Aristotile sembra essere una provvidenza: questa contrarietà di dottrina su lo stesso oggetto è uno degli argomenti de' quali si servono quei commentatori che negano l'autenticità del *libro del mondo*.

Nel Capo sesto si dice: « Dio è veramente il generatore ed il conservatore di tutti gli esseri, in tutti i luoghi del mondo. Ma egli non lo è come un debole artista, il cui sforzo è penoso e doloroso: egli lo è per la sua potenza infinita, che giunge senza alcuna pena agli oggetti i più lontani da lui. Assiso nella regione la più elevata dell' universo, come l'ha detto il poeta, ὕπατος, egli comunica la sua potenza a' corpi a lui vicini a proporzione della loro vicinanza, discendendo per gradi sino a' luoghi che noi abitiamo. Perciò avviene che la terra, e tutte le cose terrestri sono sì deboli, sì incostanti, sì piene di confusione e di disordini, perchè sono ad una distanza che ricevono una piccola influenza dalla divinità. Intanto questa influenza τὸ θεῖον penetrando tutto l' universo, come abbiamo detto, la regione che abitiamo partecipa pure a' suoi benefizii, come le regioni superiori, le quali vi partecipano più o meno, secondo la maggiore o la minor lontananza dalla regione suprema. È più giusto, e più conveniente alla divinità il pensare, che questa causa suprema, assisa nel Cielo, non ha se non che un' influenza di conservazione su gli esseri dell' universo,

che non è il farla andare e venire ne' luoghi indegni della sua gloria, e di abbassarla sino agli avvenimenti particolari del globo terrestre, avvenimenti che sono eziandio al di sotto di un uomo che governa, d' un generale d' armata, di un primo magistrato, di un capo di famiglia: per la semplice rivoluzione del Cielo, che si compie in un giorno ed in una notte, i moti diversi de' corpi si trovano prodotti. Sebbene tutti racchiusi nella stessa concavità del globo universale, gli uni si muovono più lentamente, gli altri con maggior velocità, secondo le loro particolari nature, e gli spazii che debbono percorrere. La luna compie la sua rivoluzione in un mese, nel quale ella ha il suo accrescimento, il suo plenilunio, e la sua declinazione; il sole in un anno, e con esso Venere e Mercurio che l' accompagnano: Marte in due anni; Giove in dodici; Saturno in trenta. »

L' esposta dottrina è falsa in sè, ed eziandio secondo gli stessi principj di Aristotile. Oltre del moto comune di Oriente in Occidente, il sole e ciascuno de' pianeti nominati ha un moto proprio da Occidente in Oriente. Aristotile riguardava come reale il moto comune del Cielo: egli, non poteva far derivare da questo moto comune i diversi moti proprii da' quali sono animati il sole, e gli altri pianeti; egli, in conseguenza, assegnò per ciascuno di questi moti un motore immobile, come l' aveva assegnato pel moto di Oriente in Occidente del primo mobile. Questa dottrina, che il Filosofo di Stagira insegna chiaramente nelle sue opere, è in una contraddizione evidente con quella recata or ora del Capo sesto del *libro del mondo*; ed io son sorpreso come questa osservazione sia sfuggita all' abate Batteaux.

Il citato abate Batteaux presenta su questo *libro del mondo* alcune congetture: ne trascrivo una parte.

« Il *libro del mondo* è stato fatto per motivi di prudenza e di precauzione, in un tempo nel quale Aristotile poteva aver bisogno di questa spezie di salvaguardia per la sua sicurezza e pel riposo della sua vecchiezza. Si conviene che questo filosofo, durante la più gran parte della sua vita, avendo sostenuto l'eternità del mondo, e la fatalità, o piuttosto il meccanismo delle sue cause, non aveva fatta scendere la provvidenza degli Dei sino al mondo sullunare. » Credo che l'abate Batteaux avrebbe dovuto dire (secondo ciò che egli aveva osservato innanzi) che co' suoi principj sul mondo e sul moto Aristotile aveva annientato la provvidenza. Il citato scrittore segue così: « in questo modo egli aveva rovesciato i tempii e gli altari, e rotto i più forti legami delle leggi e della società. Era stato obbligato di fuggir d'Atene, e di rifuggirsi a Calcide, per timore, secondo diceva, che non si facesse un secondo oltraggio alla filosofia; alludendo, dice Eliano, alla condanna di Socrate. Egli era vecchio; era in conseguenza cessato in lui quel vivo ardore dal quale era stato animato entrando nel liceo; superiore a tutt' i suoi rivali, la sua riputazione era nel più alto grado. Che altra cosa mai gli restava da desiderare se non che di allontanare tutto ciò che poteva spargere qualche amarezza su gli ultimi anni della sua vita, e di passare la sua vecchiezza in pace nel seno della filosofia, fra i suoi discepoli ed i suoi amici? Aveva egli ricevuto degli avvisi: gli erano state fatte delle minacce: che cosa far doveva in queste circostanze lo spirito il più sano ed il più acuto

del suo secolo? Niente sembra che era più naturale se non che di scrivere una lettera apologetica, di uno stile brillante e popolare , e di dirigerla al Conquistatore dell'Asia, per annunziare a' suoi nemici, per questo solo nome, un protettore. Il soggetto ed il piano di questa lettera erano semplici. Egli poteva darvi un riassunto della sua filosofia, trattare in breve de'principii, delle sfere, e de' loro fenomeni; e da ciò, senza apparenza di un disegno premeditato, passare con destrezza agli articoli importanti per la sua sicurezza, presentandoli di maniera a calmare almeno le inquietudini di coloro che non erano filosofi. Sembra che il *libro del mondo* porti i caratteri di un simile disegno (1). »

§ 128. Le osservazioni antecedenti provano sufficientemente, che i principii su de' quali Aristotile ha stabilito l'eternità del mondo tolgono la provvidenza dall'universo. Quindi o il *libro del mondo* non è mica dello Stagirita, o pure, secondo sembra congetturare l'abate Batteaux, Aristotile non parlò in questo libro secondo il suo vero sentimento. Ora, ritenendo, che la dottrina Aristotelica su la Divinità sia contenuta nel libro duodecimo de' Metafisici, come qualificheremo questa dottrina? Alcuni l'hanno qualificata per *ateismo*, alcuni per un Panteismo emanativo: io non posso abbracciare nè l'una nè l'altra opinione: il Filosofo di Stagira ammette la Divinità, ammettendo i motori immobili, che sono esseri eterni, intelligenti, e felici nella contemplazione di loro stessi. L'emana-

(1) Memoria cit., 2.° Par., traduzione del *libro del mondo* di Aristotile.

zione del mondo dalla divinità io non la trovo in alcun luogo dello Stagirita.

Wolfio, numerando, nella sua Teologia naturale, i diversi errori su la natura divina, vi pone il *deismo*. Questo errore, egli dice, consiste nell'amettere Dio, ma negando che egli abbia la Provvidenza. Tale, per lo appunto, congetturo che sia stata la teologia Aristotelica. Io poi son sorpreso, che generalmente non si sia riconosciuto il politeismo di Aristotile. Si è confusa l'unità del primo motore coll'unità di Dio. Il primo motore è uno, poichè vi è un solo mondo, ed un solo primo Cielo; ma Dio non è mica unico, poichè vi sono molti motori immobili, e ciascuno è Dio come il primo motore. Tale è la dottrina del libro duodecimo de' Metafisici.

Wolfio or ora citato si è occupato, nella seconda Parte della sua Teologia naturale, di un ordinamento logico di tutti gli errori contrarii al monoteismo puro; ma mi sembra che non sempre determini esattamente questi errori. Incominciando dall'Ateismo, definisce l'*Ateo* così: « Si dice Ateo colui che nega esservi un Dio; cioè un essere esistente per sè stesso, autore del mondo. Onde l'*Ateismo* consiste nella negazione di Dio, Autore del mondo .... *Coloro che confessano esservi un Dio, ammettono un essere esistente per sè stesso, il quale è diverso dal mondo e dalle anime nostre, ed in cui si contiene la ragion sufficiente dell'esistenza contingente di questo mondo, e delle anime nostre* (1). »

Lo stesso filosofo scrive, dopo ciò, che segue: « Si

(1) Sect. II, C. I, De Atheismo, § 411.

dice da noi *deista* colui il quale concede che Dio sia esistente, ma che nondimeno nega che Dio abbia cura delle cose umane; e che perciò nega la divina Provvidenza.

« *Se alcuno pone il mondo coeterno con Dio, nè concede a Dio se non che la sola idea del mondo, costui è deista .... Se il deista pone il mondo coeterno a Dio, nè concede a Dio, se non che la sola idea del mondo, viene a porre l'esistenza necessaria del mondo.*

« *Il deista non è Ateo, nè l'Ateo può esser deista.* Poichè il deista concede l'esistenza di Dio: non negando, in conseguenza, l'esistenza di Dio, non è Ateo.

« Similmente è Ateo colui che nega l'esistenza di Dio: or non può esser deista colui che nega Dio: *l'Ateo dunque non può esser deista* (1). »

Questa definizione del *deista*, che Wolfio ci dà, è in una evidente contraddizione con quella che ci aveva antecedentemente data, e che io ho riportata, dell'*Ateo*. L'Ateo nega certamente, che un Dio sia l'Autore del mondo; poichè, negando l'esistenza di un essere diverso dal mondo, dee necessariamente negare che vi sia un autore del mondo. Ma la proposizione conversa non è vera. *L'Ateo nega un autore del mondo:* è questa una proposizione che non può convertirsi, dicendo: *Colui che nega un Autore del mondo è Ateo;* poichè Wolfio stesso conviene, che il deista nega un autore del mondo, e che intanto non può qualificarsi per Ateo.

Parmi che si debba chiamare *Ateo* colui che nega

(1) Ib., § 532.

un' Intelligenza eterna ed improdotta. Così si parla esattamente, dicendo, che il Deista non è Ateo; non si fa entrare nella definizione dell' Ateismo la produzione quale che siasi del mondo.

Abbiamo veduto che il sistema chiamato da Wolfio *deismo* è stato insegnato nell'antichità da Epicuro e da Aristotile, ma con una differenza, la quale non impedisce affatto che non possa riguardarsi come l'istesso sistema. Wolfio dice, che il deista non concede a Dio altra proprietà relativa al mondo, che quella di averne l' idea; Aristotile nega a Dio anche l'idea del mondo. Dio, secondo questo filosofo, è intelligente; ma l' oggetto della sua intelligenza è esso solo: egli non conosce che sè stesso: la divina intelligenza non discende agli oggetti diversi da lei: questi oggetti sono indegni di Dio; e perciò non possono essere da lui conosciuti. Ora l'ammettere in Dio un' idea del mondo, la quale non può avere alcuna influenza sul mondo stesso, nè per la produzione nè pel governo di questo mondo, mi sembra essere l' istesso relativamente al mondo, che non conoscerlo affatto; anzi mi sembra essere più logico, in questa parte, il deismo del Filosofo di Stagira, che quello descrittoci da Wolfio. Dio non può conoscere che sè stesso: egli non conosce i possibili che nella sua onnipotenza, e le cose esistenti le conosce nel suo decreto eterno, ineffabile, efficace, di crear questo universo. Ora se Dio non ha potuto produrre il mondo, nè può esercitare alcun impero sul mondo, io non vedo come sia possibile che egli abbia l' idea del mondo.

Il filosofo or ora citato erra ancora allora che insegna la seguente proposizione: « Nell' ipotesi dell' Ateo il mondo non è nato, nè può perire (§ 443). »

Io son sorpreso come questo illustre scrittore non abbia fatto attenzione alla dottrina di Epicuro ed a quella di Empedocle, i quali, quantunque non abbiano riconosciuto una Intelligenza per autore del mondo, nondimeno hanno insegnato, *che il mondo è nato, e che cesserà di essere.* Sarebbe certamente un equivoco grossolano assai l'attribuire al mondo nella dottrina epicurea, l'eternità che questi filosofi attribuiscono agli atomi, dal cui concorso fanno derivare il mondo, e dalla cui disunione fan derivare il termine del mondo medesimo.

CAPITOLO OTTAVO

Del sistema dell' eternità periodica del mondo, nell' ipotesi di un mondo unico.

§ 120. Ne' § 85 e 86 ho parlato dell' eternità periodica del mondo, nell' ipotesi di un mondo unico; ma giova qui dirne qualche altra cosa.

Zenone di *Cizio*, nell'isola di Cipro, nato secondo alcuni 300, secondo altri 362 anni avanti G. C., essendo andato in Atene, vi fondò una scuola, che ricevette dal portico, *στοα*, ove Zenone dava le sue lezioni, il nome di *Stoica*. Cleante fu suo discepolo, e Crisippo fu discepolo di Cleante.

Gli stoici ammettevano due principii delle cose, Dio e la materia: riguardavano Dio come l'Anima del mondo, e l' univano alla materia con un legame indissolubile; e sostenevano che egli era una forma *informante* del mondo: « Quid enim aliud est natura,

quam *Deus et* divina ratio toti mundo, et partibus ejus inserta (1)? »

Non vi è alcuna cosa, eglino dicevano, che sia migliore del mondo: ora l'uomo è dotato d'intelligenza e di ragione: è, in conseguenza, necessario che il mondo sia dotato d'intelligenza e di ragione, altrimenti l'uomo sarebbe migliore del mondo. Gli Stoici riguardavano il mondo come un Animale, la cui anima era *Dio;* e siccome noi, anche distinguendo l'Anima dal corpo, diciamo che l'uomo è intelligente e ragionevole, così gli Stoici, avuto riguardo all'anima del mondo, dicevano che il mondo è Dio.

Dio, secondo gli Stoici, è il fuoco riunito nell'*Etere*, ove la sua purità non è mica alterata, e questo fuoco intelligente, attivo, vitale, penetra tutto l'universo.

Questo fuoco vitale è diverso dal nostro fuoco distruttore; ma è un Calorico, che si trova negli animali, e che dà loro la vita ed il senso. Di questa natura è il fuoco del sole e degli astri; perciò il sole e gli astri sono Dei secondo gli Stoici: « Atque, hac mundi divinitate perspecta, tribuenda est sideribus eadem divinitas . . . Cum solis ignis eorum ignium sit, qui sunt in corporibus animantium; solem quoque animantem esse oportet, et quidem reliqua astra, quae oriuntur in ardore coelesti, qui aether, vel coelum nominatur (2). »

Da questa loro dottrina su la natura gli Stoici deducevano eziandio, che il mondo doveva essere bru-

(1) Seneca, lib. IV, De benef., C. VII.

(2) Cic., Nat. de deor., lib. II, c. XIV e XV.

ciato, e tutto assorbito dal fuoco, per rinascere di nuovo. Essendo, eglino dicevano, gli astri di fuoco, si nutriscono de' vapori che il sole tira dalla terra, dal mare, e dalle altre acque. Ma questi vapori quando hanno nutrito e ristorato gli astri e tutto l' Etere, sono rinviati su la terra per esserne nuovamente per altre volte tirati. In questo modo o si perde quasi niente o molto poco, che è consumato dal fuoco degli astri, e dalla fiamma dell' Etere.

Da ciò, soggiunge Cicerone, i nostri Stoici tirano un' illazione, che, dicesi, sembrava dubbia a Panezio: Che finalmente dee accadere, che il mondo intero altro non fosse che fuoco; Che tutta l' acqua essendo consumata, la terra, in conseguenza, non avrà più alimento, nè l' aere avrà più di che formarsi; poichè l' acqua da cui esso si forma sarà allora tutta esaurita; Che così il fuoco resterà solo, e che da questo fuoco, il quale è animato ed è Dio, sarà il mondo ristabilito, e rinascerà colla stessa bellezza. Nell'incendio universale del mondo tutte le cose s'innabissavano nella sostanza divina, per emanarne di nuovo sotto una nuova forma. Molti Stoici pensavano che un periodo del mondo era la ripetizione precisa del periodo precedente, cogli stessi avvenimenti, cogli stessi uomini, e con tutte le stesse cose nel morale e nel fisico. Altri, trovando dell' inconveniente in questa identità di esseri, e di accidenti, pensavano, che un periodo era simile all' altro; ma che era composto di altri avvenimenti, di altre persone, di altri caratteri. Eglino ammettevano una infinità di questi periodi o di queste rivoluzioni: supponevano, che in virtù di una necessità fisica vi era stato un numero infinito di rivoluzioni, pria che que-

sto mondo attuale fosse stato generato; e che dopo la dissoluzione del mondo attuale ve ne sarà ancora un numero infinito.

È da osservarsi che nel sistema Stoico, di cui parliamo, la materia non è propriamente *ingenerata*; ma emanata da Dio, il quale solamente è eterno ed ingenerato: nell' incendio universale tutti gli esseri s' innabissavano nella sostanza di Dio stesso, che solo era di una natura incorruttibile: non rimaneva allora di tutto l' universo, che il solo Dio supremo.

Sarebbe certamente un errore il credere che la distruzione del mondo, nella dottrina esposta, includa qualche annientamento della benchè menoma particella della materia. Era un assioma fra gli antichi Pagani, che niuna sostanza può esser fatta dal nulla di sè stessa, nè cadere nel nulla: i vapori, per cagion di esempio, sono parti dell' acqua marina: essi si agglomerano, e, cadendo in pioggia, ritornano nel mare, ove non sono più sotto la forma di vapore, ma la loro sostanza non è annientata. Nel sistema emanativo, le anime tutte sono emanazioni, o parti distacrate dalla sostanza di Dio; cioè, nel sistema Stoico, dal fuoco. Dopo dell' emanazione hanno una sussistenza propria ed individuale; nell' incendio generale tornano nel fuoco, di cui erano particelle distaccate.

§ 130. Gli Stoici non sono stati i primi che abbiano creduto che il mondo perirebbe per lo fuoco, e che il fuoco era Dio, ed il principio del mondo. Eraclito di Efeso aveva insegnato questa dottrina prima degli Stoici. Io trascriverò, su la dottrina di Eraclito, alcune osservazioni del signor Bayle: « I frammenti che ci son rimasti della dottrina di Eraclito ci pos-

sono far conoscere che egli ammetteva due mondi: l'uno eterno, improdotto, indestruttibile; l'altro che aveva cominciato, e che doveva finire.

« Il mondo eterno era un fuoco sempre vivente: niun Dio, nè alcun uomo l'aveva fatto. L'altro mondo cominciò quando di questo fuoco condensato si formò una massa, che, per differenti gradi di rarefazione, o di condensazione, produsse gli elementi ed il resto delle cose.

« Ecco, se si presta fede al nostro Filosofo, l'origine del nostro mondo. Non dimentichiamo che, secondo lui, questo fuoco eterno e sempre vivente era Dio... Si ha qualche ragione di credere che, secondo Eraclito, il primo passo verso la produzione del mondo fu, che il fuoco eterno, il quale consisteva in atomi separati gli uni dagli altri, riunì in una massa tutte le sue parti, e si estinse. Questa massa, rarefacendosi, o condensandosi più o meno qui o là, fu cambiata in diversi corpi, che si situarono ove noi li vediamo; e così l'unità era venuta dalla moltitudine, e poi la moltitudine era sortita dall'unità. Era questo uno degli aforismi di questo Filosofo: Εκ παντων εν και εξ ενος παντα: *Unum ex omnibus, et ex uno omnia*... Sembra che vi sia qualche contraddizione nella sua ipotesi perchè essa stabilisce da un lato che Dio è un fuoco sempre vivente, e dall'altro che l'estinzione di questo fuoco è stata la causa del nostro mondo. Egli poteva togliere in qualche maniera la difficoltà, dicendo, Che una sola parte del fuoco si era estinta, e che un giorno si riaccenderà, allora che il mondo sarà distrutto, e che tutte le altre forme corporali saranno convertite in fuoco. Non vi è biso-

gno di avvertirvi che il sistema Stoico fu tirato da questo di Eraclito. »

È incontrastabile che, nel sistema Stoico, una parte del fuoco non si estingue giammai; poichè il mondo formato consta di anima e di corpo, e quest'anima è un fuoco vivente, intelligente: è Dio. Parmi ancora che tutte le anime e le intelligenze particolari, le quali son tutte parti dell' anima del mondo, non debbono estinguersi giammai; ma solamente nell'incendio universale riunirsi all'anima universale, dalla quale erano emanate, e così perdere la loro individualità. Si possono dunque distinguere due parti in questo fuoco, da cui deriva il mondo: Una che non si estingue giammai, e dalla quale emanano nella formazione del mondo le diverse intelligenze, che nell' incendio universale ricadono e s' inabissano nel principio, dal quale emanano; e l' altra, la quale si estingue, e forma gli altri corpi che non sono anime del mondo. È opportuno a rischiarare ciò l' esempio delle bottiglie ripiene di acqua del mare. Quest' acqua delle bottiglie è della stessa natura dell' acqua del mare, e si è separata dal mare, come le anime particolari sono distaccate dall' anima universale: l' acqua delle bottiglie, versandosi nel mare, perde la sua esistenza individuale: così avviene del fuoco vitale intelligente delle anime particolari nell' incendio universale. Continuiamo ad ascoltar Bayle: « Se il domma di Eraclito, che tutto è pieno di anime e di spiriti, vi sembrasse buono, voi vi lascereste pagare con una pessima moneta; perchè egli non ha dovuto intendere per queste anime e per questi spiriti se non che le parti le più sottili della sostanza divina: se avesse ben filosofato, non avrebbe

detto semplicemente che gli uomini erano Dei, e che gli Dei erano uomini; ma avrebbe detto la stessa cosa di tutte le pietre, di tutti gli alberi, ecc. Il suo principio, che il mondo era composto di Dio, lo conduceva a ciò necessariamente. Tutto è Dio, doveva egli dire, e Dio è la forma e la materia di tutte le cose (1). »

Questa osservazione colpisce eziandio lo Stoicismo.

§ 131. Il sistema Stoico è un pretto materialismo: non ammette se non che corpi: Dio, secondo questi filosofi, è una sostanza intelligente, ma estesa e figurata, ed è perciò un corpo.

Il mondo, secondo gli Stoici, è uno sviluppamento necessario, un' emanazione necessaria di Dio: questi filosofi perciò chiamavano il fuoco intelligente *un fuoco artista*, un fuoco che opera con metodo, secondo certe leggi costanti e regolari. Ma sarebbe un errore il credere che questo fuoco artista operi con libertà, e che queste leggi sieno idee, i modelli ideali delle cose che Dio eseguε al di fuori di sè: gli Stoici le chiamavano le *Ragioni seminali delle cose*, per una certa analogia co' semi; ed erano certe disposizioni meccaniche: « Eraclito ed Ippaso di Metoponto stimarono che il fuoco è il principio di tutte le cose; poichè dicono che tutte le cose si fanno dal fuoco, e che nel fuoco cessano di essere, e che dal fuoco estinto rinascono. Poichè primamente dalla parte più densa del fuoco nasce la terra; che dalla terra alterata dal fuoco nasce l'acqua; che dall'acqua rarefatta nasce l'aria (Plut., De Plac. Phil., lib. I, c. III) ».

(1) Bayle, Oeuvres diver., vol. 3. Contin. des Pensées diver., § CV.

« Per riassumere in pochi vocaboli la dottrina degli Stoici su la divinità, il mondo sotto la direzione di Dio non era, propriamente parlando, che un Orologio animato, il quale compiacevasi a contare esso stesso le ore che denotava. Esso poteva ricordarsi il passato, preveder l'avvenire, fare de' progetti, delle combinazioni; ed intanto esso non era che una macchina. La Provvidenza stessa, di cui si faceva tanto rumore nel Portico, era al più una molla, e molla governata piuttosto che governante. Essa non era (per servirmi del termine di disprezzo di Vellejo, di cui nondimeno il ridicolo non ricade che su gli Stoici) se non che una vecchia Sibilla, la quale non aveva altre idee se non quelle che riceveva dal Destino, e che non ripeteva se non quello che essa apprendeva da lui: *Anus fatidica* (1). »

Ciò che Zenone, Crisippo, e gli altri Stoici dicevano del *Destino* era molto oscuro. Eglino pretendevano che Giove stesso era stato obbligato di ubbidire, nella formazione del mondo, alla necessità naturale ed all'ostinatezza della materia; che egli vi era eziandio sommesso per gli ordini degli avvenimenti, di maniera che non era mica il padrone di fare ciò che voleva. Eglino dicevano che vi erano uomini necessariamente malvagi e perversi, e ne davano per causa il Destino. Accusavano ancora il Destino de' mali e delle calamità che non cessavano di opprimere le persone oneste. Plutarco dice che la Necessità era, secondo gli Stoici, una causa violenta, immutabile,

(1) Batteau, Neuvième Mémoire sur le Principe actif de l'Univers, tome 32; Académie des inscriptions.

irresistibile; ed il Destino una complicazione stabilita, un ordine regolato di cause incatenate le une alle altre (1).

Questa dottrina del Destino non fu particolare agli Stoici, ma fu loro comune con molti altri filosofi dell'Antichità pagana. Massimo di Tiro paragona il Destino a un Tiranno severo, che non riconosce alcun superiore, e la cui volontà è inflessibile, che ci forza a fare ciò che esso vuole: noi dobbiamo necessariamente ubbidirgli: esso è inesorabile, le preghiere non hanno su di lui alcuna influenza. Lo stesso Giove non può eludere i decreti del Destino. In conseguenza egli cita il passo di Omero, ove Giove, il padrone degli Dei, sommesso come essi alla necessità, si lagna che i Destini hanno ordinato che il suo caro figlio Sarpedonte fosse ucciso da Patroclo, di maniera che non è in suo potere di preservarlo (2).

Concludiamo: Il sistema Stoico su l'origine del mondo era: 1. Un perfetto materialismo, poichè questi filosofi non ammettevano se non che sostanze materiali, ed il loro Dio era un *fuoco* vitale nel senso letterale del vocabolo; 2. era un *panteismo emanativo*, poichè tutte le cose erano contenute formalmente nel *fuoco vitale*, che era il loro Dio: nell'emanazione alcune cessavano di esser fuoco, e vestivano una nuova forma: tali erano gli elementi; altre, senza cessare di esser fuoco, acquistavano la personalità; 3. era un *fatalismo*, poichè tutte le cose erano uno sviluppamento necessario della natura del fuoco principio.

---

(1) Plut., De Plac. Phil., lib. I, c. XXVII.
(2) Massim. Tirio, Dissert. XXX, edit. Oxon., 1677.

Questo fatalismo nondimeno presentava una contraddizione visibile, poichè gli Stoici lasciarono l'uomo libero nell' atto che sottoposero Dio alla necessità. Epicuro ancora, il quale era materialista, volle pure lasciare all' uomo la libertà, ed inventò perciò la declinazione spontanea de' suoi atomi. Questa unione della libertà umana con la necessità divina produceva nel linguaggio degli Stoici dell'oscurità e della varietà.

§ 132. Sarebbe certamente un tentativo inutile lo sforzarsi di togliere da' sistemi de' filosofi tutte le contraddizioni che essi racchiudono: bisogna limitarsi ad osservare ciò che vi si trova. Giusto Lipsio ha preteso di trovare nello Stoicismo il sistema Cristiano: si può concepire un progetto più assurdo? Il Dio dei Cristiani è perfettamente spirituale; ed è un' espressione allegorica e figurata quella che dice: *Deus noster ignis consumens est.* Il Dio de' Cristiani è creatore libero di tutte le sostanze componenti l' universo: queste non emanano da lui, ma sono da lui create *ex nihilo sui*, cioè senza un soggetto preesistente: non vi è dunque nel sistema Cristiano nè materialismo, nè panteismo, nè fatalismo; e tutti questi errori si trovano nello Stoicismo. Una quistione potrebbe qui presentarsi allo spirito del Lettore. I Fatalisti e Panteisti moderni pensano ancora, che tutto ciò che avviene nell' universo è uno sviluppamento necessario del primo principio, o dell'Assoluto; intanto eglino non hanno immaginato un Destino che sia superiore a Giove, all'Assoluto, e che lo domini: come quest' idea di Destino ha potuto nascere nella mente degli Stoici, e di altri antichi filosofi? Io credo che, tolto il linguaggio poetico e figurato, nel quale si personificano le astra-

zioni, il fatalismo degli Stoici, riguardo alla natura divina, sia lo stesso di quello de' moderni. È certo che l'esistenza di Dio non è mica un effetto libero di Dio stesso: ciò supporrebbe che un essere possa produrre sè stesso; vale a dire che esso sia esistente pria di esser esistente. Dio è dunque esistente per sè stesso, cioè è un Essere la cui essenza è di esistere, e la sua esistenza è una verità necessaria. Similmente, ***Dio è immutabile***, e la sua durata è immobile, e senza passato, nè *futuro*; e la divina immutabilità ed eternità non sono effetti del libero decreto di Dio, ma sono verità necessarie. Dio è infinito, e non può non essere infinito. Queste verità necessarie costituiscono la *necessità* della divina natura nel puro monoteismo. Ma vi sono ancora delle verità necessarie nel panteismo. Il Panteismo suppone l'esistenza necessaria dell'Assoluto: esso, eccettuato l'Eleatismo, non può ammettere l'immutabilità, nel senso rigoroso del vocabolo, ma ammette che il mondo è uno sviluppamento necessario dell'Assoluto. Si può congetturare che l'idea oscura di questa *necessità di natura* dell'Assaluto, personificata, abbia potuto fare immaginare il *fato* superiore anche al primo principio delle cose.

Non posso tralasciar di osservare che spesso si trova in alcuni stoici, ed in Seneca particolarmente, un linguaggio che non può conciliarsi col Panteismo e Fatalismo di cui ho parlato, e che ha luogo nel Monoteismo. Nella Prefazione alle sue Quistioni Naturali, Seneca scrive: « Io ringrazio la natura, allora che, non contento di ciò che ella mostra a tutti gli occhi, io penetro nei suoi più segreti misteri: allora che ricerco di quali elementi l'universo si compone; chi ne

è l'Architetto o il Conservatore; *che cosa è Dio*; se esso è assorto nella propria contemplazione, o se alcune volte abbassa su di noi i suoi sguardi; se tutti i giorni egli fa qualche cosa, o se ha tutto fatto una volta; se esso fa parte del mondo, o se è il mondo stesso; se oggi ancora può fare de' nuovi decreti, e *modificare le leggi del Destino*, o se gli è impossibile di ritoccare la sua opera senza discendere dalla sua maestà, e riconoscere che si è ingannato. Egli, in effetto, dee sempre amare le stesse cose, poichè non può amare che le cose perfette; e non è perciò meno libero e meno potente, *perchè egli è a sè stesso la sua necessità: Ipse enim est necessitas sua*... Quale è l'estensione della potenza di Dio? *Forma egli la materia di cui ha bisogno, o non fa che metterla in opera? Quantum Deus possit? Materiam ipsam sibi formet, an data utatur?* »

Questo testo di Seneca offre il soggetto di molti dubbj. In primo luogo, la quistione: « Può egli Dio fare nel tempo de' decreti che non sono nella eternità? » questa quistione, io dico, non ha alcun senso nell'ipotesi stoica, che il mondo è uno sviluppamento necessario del fuoco vitale. Esso non dovrebbe nè anche elevarsi nel Monoteismo puro, il quale riconosce l'eternità e l'immutabilità de' divini decreti; ma nondimeno ivi può sorgere un tal dubbio, poichè l'eternità immutabile di Dio è contraria alla nostra immaginazione: ma come può ella aver luogo nello Stoicismo? Inoltre, può mai in questo Panteismo fatalista aver luogo la quistione, *se Dio ha scelto l'ottimo fra tutti i mondi possibili?* Ma il linguaggio contraddittorio di questo sistema è incontrastabile: *Il fuoco*

opera con saviezza, ma senza libertà; e tutto è uno sviluppamento necessario del fuoco: la Provvidenza è una necessaria ed infinita concatenazione di cose. Il Destino fa alcuni uomini d'indole mala, ed altri d'indole buona, ed intanto gli uomini son liberi.

§ 133. Brukero pretende doversi distinguere gli Stoici che sono vissuti dopo la nascita del Cristianesimo da quelli che sono vissuti ed hanno filosofato prima che il Cristianesimo avesse sparso la sua luce nel mondo: egli dice, che i primi, come Seneca, l'imperatore Marco Antonino, Epitteto, hanno di proposito assimilato il loro linguaggio a quello del Cristianesimo, ad oggetto di far credere che il sistema Stoico sia un sistema religioso; egli ha fatto una Dissertazione su di questo oggetto, il cui titolo è: *De Stoicis subdolis Christianorum imitatoribus*, inserita nella sua opera intitolata: *Miscellaneo historiae philosophicae litterariae criticae*.

Io convengo che gli Stoici, dopo il Cristianesimo, hanno assimilato il loro linguaggio a quello del Vangelo; ma dico che anche gli Stoici prima del Cristianesimo hanno fatto uso di un certo linguaggio proprio del Monoteismo, e l'hanno associato al loro panteismo materialista e fatalista. Per persuadersene basta leggere con attenzione i libri di Cicerone, *De natura Deorum*. Quale ha potuto essere l'origine di questa duplicità di linguaggio?

Epicuro, col suo sistema su l'Origine dell'universo, aveva tolto il fondamento dell'esistenza della Divinità: egli nondimeno non volle mostrarsi ostile in tutto alla religione stabilita: egli ammise gl'Iddii sul consenso universale dei popoli; e, togliendo a questi la

Provvidenza, appoggiò il loro culto su l'eccellenza della natura divina. Ma se il consenso universale dei popoli prova l'esistenza degl'Iddii, perchè lo stesso consenso non prova esso ancora la Provvidenza? Zenone di Cizio, e gli Stoici suoi discepoli e seguaci, videro il difetto del ragionamento epicureo, ed hanno creduto perciò di ammettere la Provvidenza: con ciò han creduto di non far la guerra alla religione popolare; ma, in effetto, hanno introdotto così una duplicità di linguaggio che presenta una contraddizione evidente. Cicerone ha consacrato il secondo Libro del suo Trattato *De natura Deorum* all'esposizione della Teologia naturale degli Stoici. Tutta questa Teologia, egli dice, si divide in quattro parti: Nella prima gli Stoici stabiliscono l'esistenza degl'Iddii; nella seconda definiscono la loro natura; nella terza provano che gl'Iddii governano l'universo; nella quarta, che eglino si occupano specialmente del genere umano. Per provare l'esistenza degl'Iddii, Balbo fa uso di tre argomenti: Dell'aspetto della natura, del consenso universale degli uomini, e dell'arte della divinazione: se l'esistenza della divinazione, egli dice, prova l'esistenza degl'interpreti degli Dei, prova ugualmente la esistenza degli Dei, de' quali vi sono gl'interpetri: « Quid haruspicum ars, nonne divina? Haec innumerabilia ex eodem genere qui videat, nonne cogatur confiteri Deos esse? Quorum enim interpretres sunt, eos ipsos esse certe necesse est, Deorum autem interpretres sunt: Deos igitur esse fateamur (1). »

Nella vera religione, le profezie sono una prova

(1) Cic., De Nat. Deor., lib. II, c. IV.

dell'esistenza di Dio; poichè quando un Profeta predice ciò che egli non poteva naturalmente conoscere, e lo predice con certezza, e la sua predizione corrisponde adeguatamente al fatto che dopo la predizione avviene, ciò mostra che una Natura intelligente, superiore alla natura dell' uomo, ha manifestato il futuro al Profeta; e se in questo futuro si comprendono degli atti liberi degli uomini, chi altro mai ha potuto conoscerlo pria dell' avvenimento, se non Colui che è stato il creatore ed il sovrano signore di tutto l'universo?

Seneca fu ne' tempi degli Apostoli: vi sono alcune Lettere di questo Filosofo all'Apostolo S. Paolo, ed alcune altre dell'Apostolo a Seneca; ma gli eruditi convengono che queste Lettere sono apocrife: si trovano nel Codice apocrifo del Nuovo Testamento di Fabricio, t. 1, pag. 880. Natale Alessandro conviene che queste Lettere che abbiamo sono apocrife; ma crede che vi sieno state delle lettere scritte da Seneca a S. Paolo, e vicendevolmente da S. Paolo a Seneca (Hist. Eccl., Sec. I, c. XII, art. V). Il cristianesimo di Seneca è una favola. Secondo il parere dei dotti critici, si trova in lui quella duplicità di linguaggio che abbiamo di sopra osservato nello Stoicismo; ed io chiudo questa discussione col seguente passo di Seneca stesso: « Nec hoc quidem crediderunt Jovem, qualem in Capitolio et in caeteris aedibus colimus mittere manu fulmina, sed eumdem quem nos Jovem intelligunt, custodem, rectoremque universi, animum ac spiritum, mundani hujus operis dominum et artificem, cui nomen omne convenit. Vis illum *Fatum* vocare? Non errabis. Hic est ex quo suspensa sunt omnia, ex quo

sunt omnes causae causarum. Vis illum *Providentiam* dicere? Recte dices. Est enim, cujus consilio huic mundo providetur, ut inconfusus eat et actus suos explicet. Vis illum *Naturam* vocare? Non peccabis. Est enim ex quo nata sunt omnia, cujus spiritu vivimus. Vis illum vocare *Mundum? Non falleris. Ipse enim est, totum quod vides, totus suis partibus inditus, et se sustinens vi sua* (1). »

CAPITOLO NONO

Dell'Eternità del Mondo, nell'ipotesi di una infinità di Mondi.

§ 134. In più luoghi ho antecedentemente toccato la quistione dell' eternità del mondo, nell' ipotesi di una moltitudine infinita di mondi. Debbo qui dare un maggiore sviluppamento a questa dottrina.

« Metrodoro dice essere assurdo porre in un gran campo una spiga unica, e che siasi prodotto un mondo unico in uno spazio infinito; che il mondo sia *infinito* nel numero o nella moltitudine (che vi sia un numero infinito di mondi) essere da ciò manifesto, che vi sono infinite cause. Poichè, se il mondo è finito, e tutte le cause dalle quali questo mondo è stato generato sono infinite, è necessario che vi sieno altri infiniti mondi. Poichè dove sono tutte le cause, ivi è necessario che vi sieno tutti gli effetti, cioè infiniti effetti. Ora le cause del mondo sono gli *atomi*, o gli elementi (2). »

(1) Nat. Quaest., lib. II, c. 45.

(2) Plut, De Plac., lib. I, c. 5.

« Zenone ed i suoi seguaci hanno pensato che il mondo è unico. Democrito ed Epicuro, ed il loro discepolo Metrodoro, insegnarono esservi un numero infinito di mondi in uno spazio infinito (1). »

Ho avvertito che lo spazio infinito vacuo era necessario per poter porre un numero infinito di mondi, cioè un numero infinito di collezioni di cose, senza alcuna relazione reale fra di esse; poichè, ponendovi una siffatta relazione, esse formerebbero un sol tutto, cioè un mondo unico. Ma sviluppiamo questa ipotesi.

L'Eleatismo aveva adottato il razionalismo assoluto, ed aveva, in conseguenza, negato il mondo mutabile. Ora, un tal pensamento urtava violentemente le credenze del genere umano; quindi agli *Eleatici metafisici*, che avevano adottato il razionalismo, successero, in conseguenza, gli *Eleatici fisici*: questi partirono dalla testimonianza de' sensi esterni. I due principali rappresentanti di questa Scuola sono Leucippo, che nacque circa 500 anni avanti G. C., secondo alcuni ad Elea, secondo altri ad Abdera; e Democrito di Abdera, suo discepolo, nato circa l'anno 480 avanti G. C.

Il primo fenomeno che ci colpisce è l'estensione; il secondo è il moto, il quale, per la maniera diversa onde modifica l'estensione, ci presenta le diverse generazioni e le dissoluzioni delle cose. L'estensione è un composto, ed ogni composto suppone i principj dai quali risulta: questi principj sono estesi, poichè altrimenti non potrebbero formare l'estensione; ma non sono divisibili, altrimenti non sarebbero principj:

(1) Plut., De Plac., lib. II, c. 1.

essi sono gli atomi, cioè i corpicciuoli primitivi indivisibili.

Gli atomi dunque sono i principj di tutti i corpi, e perciò di tutto il mondo, il quale non è se non che una collezione di corpi. Gli atomi sono esistenti per sè stessi, eterni, improdotti, indestruttibili. Le diverse combinazioni degli atomi producono i diversi corpi della natura, e la disunione degli atomi produce la morte de' corpi medesimi.

Ma donde viene il moto in questi atomi? Il moto è eterno ed essenziale agli atomi. Un numero infinito di atomi essenzialmente in moto, ecco, secondo gli Eleatici fisici, la vera causa primitiva di tutto ciò che è stato, è, e sarà esistente.

Ma il moto suppone il vacuo: nel perfetto pieno il moto sarebbe impossibile: se non vi fossero de' piccoli spazj vacui, sparsi per tutta la natura, niente avrebbe potuto muoversi; tutta la massa della materia sarebbe rimasta perpetuamente in quiete, e, per conseguenza, non sarebbe giammai avvenuta alcuna generazione. Oltre degli atomi e del moto vi è dunque il vacuo. Ma l'idea del vacuo porta con sè l'immensità: non si possono concepire de' limiti allo spazio. Un numero infinito di atomi, dunque, essenzialmente ed eternamente in moto, moventisi in un vacuo immenso, tale è la causa prima del mondo. Leucippo, Democrito, ed in seguito Epicuro, convengono tutti in questa causa del mondo: vi sono fra di loro alcune differenze riguardo al modo onde questa causa ha prodotto il mondo.

§ 135. Lucrezio Caro, epicureo, vuol provare che il mondo attuale non è eterno, ma che è stato gene-

rato: egli, fra gli altri argomenti, adduce quello della novità delle arti e delle scienze, e ragiona nel modo seguente: « Se la terra ed il cielo non ebbero un incominciamento, ma furono eterni, perchè prima della guerra Tebana e della rovina di Troja non vi furono varj poeti, i quali avessero cantate altre gesta? Ove avvennero le tante e tante gesta gloriose di tanti uomini illustri? E come non si trovano ancora oggi depositate ne' monumenti della fama? Ma, come io penso, il mondo non è tanto antico, e non ha avuto cominciamento se non che da poco tempo; e per tal ragione si trovano oggi molte arti, e molte altre si perfezionano: molte cose si sono aggiunte a' navigli: da poco tempo dagli organisti è ritrovata la musica. Finalmente, la filosofia che io insegno è stata ritrovata da poco, ed io sono il primo che l'espongo nella mia patria lingua (1). »

Si propone il nostro Poeta Filosofo la seguente obbiezione: Le arti attuali poterono essere state trovate prima, ed esser perite con la distruzione del genere umano per mezzo del fuoco. Ma questa ipotesi, egli dice, rende più probabile l' opinione che il cielo e la terra in un tempo si scioglieranno. « Ma se per avventura tu credi che le stesse arti, le quali ora sono in vigore, sono state prima. Ma che il genere umano è stato distrutto dal fuoco, e le città rovesciate dai tremuoti; e che i fiumi, ingrossati da continue piogge, uscendo dal loro letto, abbiano inondato le terre e sommerso le città; tanto maggiormente tu devi confessare che la terra ed il cielo dovranno esser distrutti;

(1) Lucr., De Rerum Nat., lib. V, v. 325 a 338.

poichè, essendo le cose colpite da tanti morbi e da tanti pericoli, se una forza più veemente le avesse colpite, sarebbero state interamente distrutte. Non per altra ragione noi congetturiamo di esser mortali, se non perchè ci vediamo afflitti dagli stessi morbi che hanno afflitto coloro che la morte ha tolti (1). »

Abbiamo osservato, nel § 96; pag. 259, che Aristotile ha spiegato il fatto della novità delle arti, nell'ipotesi dell'eternità del mondo e del genere umano, ponendo che accadono di quando in quando de' grandi sconvolgimenti nella terra, come incendj, tremuoti, pesti, i quali fanno perire quasi tutti gli uomini di una contrada; ma che alcuni uomini si salvano ne' deserti, ove menano una vita selvaggia; che da questi nascono altri uomini, i quali trovano le arti perdute: e così rinasce lo stato d'incivilimento dei popoli. Il nostro Poeta Filosofo osserva, che se vi ha delle cause di questi sconvolgimenti che annientano la massima parte del genere umano, è conforme all'analogia che ve ne sieno state di quelle che hanno distrutto il cielo e la terra interamente.

Il mondo attuale dunque, secondo la dottrina che esponiamo, è stato generato da un concorso fortuito degli atomi, che sono i semi eterni di tutte le cose, e sarà distrutto per la segregazione e dispersione degli atomi stessi.

§ 136. Oltre degli atomi componenti l'universo, ove noi ci troviamo, i Filosofi de' quali parliamo ne ammettevano un numero infinito, esistenti nel vacuo infinito, che ponevano fuori di questo mondo: suppo-

(1) Lucr., De Rerum Nat., lib. V, v. 339 a 351.

nevano che questi atomi erano dotati di un moto eterno e ad essi essenziale. Da ciò deducevano l' esistenza di un numero infinito di mondi simili al nostro, esistenti nell'infinito vacuo fuori di questo mondo. Tutte le cause, eglino dicevano, per l'esistenza di questo numero infinito di mondi non mancano, ma vi sono: debbono dunque esservi eziandio gli effetti. Queste cause sono gli atomi eterni, che sono i semi delle cose, e de' corpi, ed il moto da cui sono agitati; più, come condizione, il vacuo infinito. Ora vi ha un numero infinito di atomi in un moto eterno, sparsi in un vacuo immenso: debbono dunque esservi infiniti mondi: « Non si dee credere verisimile che, essendovi da per tutto un vacuo immenso, e semi infiniti in numero ed in moltitudine, agitati da un moto eterno, e movendosi in molti modi per questo spazio, abbiano solamente formato questa sola terra e questo solo cielo; e che tanti semi, movendosi nello spazio fuori di questo mondo, non abbiano ivi fatto alcun mondo; principalmente perchè questo nostro mondo è stato fatto naturalmente: movendosi i semi naturalmente, ed urtandosi casualmente in varj modi invano, s'incontrarono finalmente in quelle combinazioni che furono i principj delle cose grandi, cioè della terra, del mare, del cielo, e degli animali. Si dee dunque confessare che fuori di questo nostro mondo avvengono eziandio delle combinazioni di semi, simili a quella di questo nostro mondo (1). »

Epicuro ha pensato, che non solamente fuori di questo nostro mondo vi sono altri mondi simili al no-

---

(1) Lucret., lib. II, v. 1051 a 1063 inclusivamente.

stro, ma che ve ne sono ancora degli altri diversi da questo nostro mondo. Così ci dice Diogene Laerzio: « Vi sono de' mondi infiniti, sia che essi rassomiglino a questo, sia che non gli rassomiglino; perchè gli atomi, essendo infiniti, sono trasportati nella più grande lontananza, e come essi non sono esauriti dal mondo che formano, non essendo tutti impiegati, nè ad un solo, nè a molti mondi limitati, sia che essi sieno simili, sia che nol sieno, niente impedisce che non possano esservi infiniti mondi così concepiti.

« Non si dee credere che i mondi abbiano necessariamente la stessa configurazione. Al contrario, Epicuro, nel suo Duodecimo Libro *della Natura*, afferma che essi sono differenti, gli uni essendo sferici, gli altri ovali, ed altri altrimenti figurati, sebbene non bisogna supporre che ve ne sieno di tutte le sorti di forme (1). »

§ 137. Due altre ricerche dobbiamo fare relativamente all'origine del mondo: una si è: *Questo mondo attuale, il quale, secondo la dottrina che esponiamo, ha avuto un incominciamento retrocedendo al di là della sua origine, è esso stato, o pure ha potuto essere altre volte esistente? Questo stesso mondo, dopo che sarà distrutto, rinascerà, o potrà rinascere quando che sia nel tempo futuro?*

Lucrezio risponde affermativamente a tutte e due queste quistioni: « Sebbene, egli dice, noi non possiamo ricordarci di essere stati altre volte nello stato in cui siamo presentemente, nondimeno, considerando l'infinito tempo passato, e la varietà de' moti degli

(1) Diog. Laert., lib. X, n. 45 e 74.

eterni semi, possiamo ragionevolmente asserire, che l'attuale combinazione degli atomi costituenti il mondo attuale è stata molte volte nell'infinito tempo trascorso, e sarà eziandio per accadere molte volte (1). »

L'altra ricerca è la seguente: *Sebbene ciascun mondo in particolare non sia eterno, e dovrà cessare di essere, la specie de' mondi sarà ella eterna?* Ciò vale quanto dire: Nella durata infinita vi sarà alcun tempo, in cui non vi saranno de' mondi? Ecco la risposta a questa quistione: « Fa d'uopo credere che i mondi sono stati prodotti in ogni tempo, secondo tutte le sorti di composizioni, simili a quelle che vediamo, e differenti le une dalle altre, per i cambiamenti che loro son proprj, sia grandi o piccoli, e che similmente tutte le cose si sciolgono le une più velocemente, le altre più lentamente, le une e le altre per diverse cause di differente maniera (2). »

Ecco un luogo di un Ateo moderno, che può servire a render più chiaro il pensamento esposto: « A riguardo di coloro che domandano perchè là natura non produce esseri nuovi, noi domandiamo loro vicendevolmente su qual fondamento suppongono questo fatto? Qual cosa li autorizza a credere questa sterilità della natura? Sanno eglino forse se nelle combinazioni, che si fanno a ciascun istante, la natura non è forse occupata a produrre nuovi esseri all'insaputa de' suoi osservatori? Chi ha detto loro se questa natura non riunisca attualmente nel suo immenso lavoratojo gli elementi proprj a fare sviluppare delle ge-

(1) Diog. Laert., lib. III, v. 867 a 870.
(2) Ib., lib. X, n. 73 e 74.

nerazioni tutte nuove, che niente avranno di comune con quelle delle spezie presentemente esistenti? Quale assurdità, o quale inconseguenza vi ha dunque ad immaginare che l'uomo, il cavallo, il pesce, l'uccello non saranno più? Questi animali sono forse di una necessità indispensabile alla natura, e non potrebbe essa, senza di loro, continuare il suo cammino eterno? Tutto non cambia forse intorno di noi? Noi stessi non cambiamo? Non è forse evidente che l'universo intero non è stato nella sua eterna durata anteriore rigorosamente lo stesso di ciò che è attualmente, e che non è possibile che nella sua eterna durata posteriore sia per un istante rigorosamente l'istesso di ciò che è? Come dunque pretendere d'indovinare ciò che la successione infinita delle distruzioni e delle riproduzioni, delle combinazioni e delle dissoluzioni, delle metamorfosi, de' cambiamenti, delle trasposizioni potrà nel seguito far nascere? Vi saranno de' Soli che si estinguono e che si urtano, de' pianeti che periscono e si disperdono negli spazj aerei; vi saranno altri Soli che si accendono, e nuovi pianeti che si formano per fare nuove rivoluzioni, o per descrivere nuove orbite (1). »

L'assurdità di questa dottrina è evidente; e bisogna compiangere la stoltezza di quei filosofi che non l'hanno veduto, specialmente di coloro che, nati nel seno del Cristianesimo, hanno chiuso gli occhi alla luce. Gli atomi non possono esser esistenti senza essere in un luogo determinato dello spazio: ciascun atomo dunque per la sua essenza dee essere in un luogo determinato;

(1) Système de la Nature, c. VI, I par.

l' atomo, in conseguenza, dee essere immobile essenzialmente: la nozione dunque di un atomo esistente per sè stesso, ed essenzialmente in moto, è una nozione assurda.

Inoltre, tutta la serie delle combinazioni e delle dissoluzioni è (e l' autore che abbiamo citato ne conviene) una serie di cose contingenti: ora, una serie infinita di contingenti, senza un primo termine che sia necessario, è una contraddizione.

§ 138. Democrito aveva supposto che gli atomi erano mossi nel vacuo infinito in linea retta. Epicuro osservò che questa ipotesi non era sufficiente per ispiegare l' universo, perchè non poteva concepirsi come gli atomi potevano incontrarsi e formare de' corpi. Egli diede agli atomi, in conseguenza, un secondo moto, un moto obbliquo, col quale, movendosi in ogni direzione, pervenivano co' loro avvicinamenti e coi loro allontanamenti successivi a produrre le diverse combinazioni de' corpi che compongono l' universo. Epicuro ha creduto ancora, con questo pensamento, di spiegare la libertà dell'uomo. « Epicuro ha ben veduto che l' uomo, nell' ipotesi che gli atomi erano spinti direttamente in basso dalla loro gravità, non avrebbe alcuna libertà, poichè il loro moto sarebbe necessario ed immutabile. Per sortire da questo imbarazzo, ha avuto ricorso ad un mezzo, al quale Democrito non aveva pensato, cioè, che gli atomi, oltre del moto perpendicolare che hanno dalla loro gravità, ne hanno eziandio un altro che li fa deviare un poco dalla linea retta. Vergognoso ritrovato: cosa degna di chi vuole, e non può difendersi: *Hoc dicere turpius est quam illud, quod*

vult, non posse defendere. Così conclude Cotta in Cicerone (1). »

Epicuro confessava l'esistenza degl'Iddii: questi erano, secondo lui, eterni ed immortali: eglino avevano ancora la forma umana; ma gli si obbiettava: Se i princìpj di tutte le cose sono gli atomi, se ciò che è composto di atomi nasce e perisce, gli Dei dunque nascono ancora e periscono; non sono perciò nè eterni, nè immortali. Questa obbiezione sembra insolubile nella dottrina epicurea. Intanto Epicuro rimase ostinato nella sua dottrina.

Gl'Iddii, ha egli replicato, non hanno mica un corpo, ma *un quasi corpo*; non hanno sangue, ma *un quasi sangue.* « Ad evitare la conseguenza della morte e della dissoluzione degli Dei, nati dalla combinazione degli atomi, Epicuro dice: Gli Dei non esser corpo, ma quasi corpo; non aver sangue, ma quasi sangue. Sembra cosa mirabile che l'Aruspice non rida guardando all'Aruspice; ma è ben più mirabile che voi, o Epicurei, tener possiate il riso ritrovandovi insieme. Non è corpo, ma quasi corpo. Questo io intenderei se si trattasse d'immagini di cera, o di terra; ma trattandosi degli Dei, ciò che significhi il quasi corpo, o quasi sangue, veramente io non so intendere; nè tu, o Vellejo, pur lo intendi, quantunque confessare nol voglia (2). »

Bayle, che è l'avvocato di tutte le cause perdute, vuol togliere questa contraddizione della dottrina epicurea: egli scrive: « Gli autori non sono di accordo

(1) Cic., De Nat. Deor., lib. 1, c. 25.
(2) Ib., c. 25 e 26.

su la quistione, se Epicuro insegnava che gli Dei erano composti di atomi. Se avesse ciò insegnato, avrebbe tolto alla natura divina l'eternità e l'indestruttibilità, domma spaventevole ed infinitamente bestemmiatorio; ma non credo che gli si possa imputare, perchè uno de' suoi primi principj era, che Dio, essendo felicissimo ed immortale, non fa male a persona, e non si ingerisce in alcun affare. *In his delectis ejus brevibusque sententiis, quas appellant Kirias doctas, haec, ut opinor, prima sententia est, Quod beatum et immortale est, id nec habet, nec exhibet cuiquam negotium* (Cic., De Nat. Deor., lib. 1, c. 17 et 30). Egli non credeva dunque che gli Dei fossero stati posti, come il mondo, dall'incontro fortuito degli atomi; comprendeva bene che con ciò gli avrebbe resi soggetti alla morte (1). »

Ma determiniamo con precisione lo stato della quistione: *Si cerca di sapere se l'insieme della dottrina di Epicuro su l'origine dell'universo e su la natura divina contenga elementi contraddittorj l'uno all'altro.*

Io suppongo, come un fatto incontrastabile, che un filosofo può riunire nell'insieme della sua dottrina elementi che sieno in contraddizione l'uno con l'altro; e, in conseguenza, che Epicuro ha potuto contraddirsi. Ciò supposto, ecco i dommi di Epicuro su l'origine dell'universo e su la natura divina: 1. Gli atomi sono i primi principj componenti l'universo; 2. questi atomi sono estesi, ma indivisibili; 3. essi sono eterni, esistenti per sè stessi, ed essenzialmente

(1) Dict., art. Epicure, not. S.

in moto; 4. il mondo è stato generato dal concorso fortuito degli atomi, e perirà per la dissoluzione degli atomi stessi.

Riguardo alla natura divina, Epicuro insegna: 1. Che gli Dei sono eterni ed immortali; 2. Che essi non hanno un corpo, ma *un quasi corpo*; 3. *Che essi non possono essere senza corpo*. È evidente che questo terzo domma di Epicuro è visibilmente in contraddizione anche ne' termini col secondo. Ma che questo stesso domma sia di Epicuro, ce lo dice chiaramente e senza equivoco Vellejo in Cicerone: egli, parlando di Platone, dice: « *Quod vero* sine corpore ullo Deum vult *esse, ut Graeci dicant* Asomaton; *id quale esse possit, intelligi non potest. Careat enim sensu necesse est, careat etiam prudentia, careat voluptate: quae omnia una cum Deorum natura comprehendimus* (1). »

Inoltre lo stesso Vellejo, parlando di Aristotile, il quale insegnò che Dio è incorporeo, dice: « *Cum autem sine corpore idem vult esse Deum, omni illum sensu privat, etiam prudentia* (2). »

Gli Dei hanno senso e felicità; ma è impossibile aver tali cose senza corpo: *gli Dei hanno dunque un corpo*. Da un'altra parte, gli Dei sono immortali; ma ciò che è immortale non ha un corpo: *gli Dei dunque non hanno un corpo*. La contraddizione è visibile anche ne' termini.

Gli Storici della Filosofia fanno pietà allora che pongono a tortura il loro cervello per conciliare Epicuro con sè medesimo: Forse, dice Brukero,

(1) De Nat. Deor., l. I, c. XII. (2) Ib., c. XVI.

egli ammetteva alcuni atomi più sottili di quelli componenti l'universo, ed attribuiva a ciascuno di questi atomi il senso e la ragione, e lo riguardava come un Dio: « *Verum difficilius est statuere, utrum non speciem quamdam atomorum, id est corpusculorum longe tenuissimorum, sensu et ratione praeditorum, adeoque indissolubilium, et hinc immortalitatis et beatitatis capacium eos esse putaverit.* »

Questa congettura non può sussistere. Epicuro insegnava, che gli atomi erano di diversa specie; quindi nell'ipotesi di Brukero, gli Dei non erano una natura diversa da quella degli atomi: inoltre, o Epicuro dava anche agli atomi il nome di corpo, o distingueva il corpo dall'atomo: nel primo caso egli si contraddiceva, dicendo che Dio non ha un corpo, ma un quasi corpo; nel secondo si contraddiceva, dicendo essere impossibile un Dio senza corpo: la congettura dunque di Brukero è molto frivola. Vi è un giudizio più sano, quantunque in una parte contraddittorio, nella seguente conclusione del citato Storico della Filosofia: « Quod si vero instes, quaerasque, quid tandem est divina natura ex mente Epicuri, facile quidem respondebimus, esse quasi corpus, cum alias non esset sensus et voluptatis capax. » La natura divina, dice qui Brukero, secondo Epicuro è un quasi corpo; altrimenti non sarebbe capace di senso e di piacere. La natura divina, io osservo contro di Brukero, deve essere un corpo, altrimenti, secondo Epicuro, non sarebbe capace di senso e di piacere: ciò è evidente da quello che dice Vellejo ne' due luoghi di Cicerone or ora riportati. Lo Storico citato continua così: « Si vero ultra quaeras, quid istud quasi corpus sit,

fatemur, non nobis tantum haerere aquam, sed credere quoque nos, ipsum Epicurum *systematis absurditate et contradictoria ratione in angustias redactum, cum Deorum notionem plane evertere et negare vel non posset vel non auderet, ad ejusmodi voces nihili tanquam ad ignorantiae asylum confugisse. Id quod maximis saepe accidisse ingeniis tot exemplis docet historia philosophica* (1). »

Brukero riconosce dunque che la dottrina di Epicuro su l'Origine dell'universo è in contraddizione con la dottrina dello stesso filosofo su la Divinità: non doveva egli dunque fare degli sforzi inutili per togliere questa contraddizione.

---

(1) Hist. Crit. Phil., par. II, lib. II, c. XIII, n. XIV.

FINE.

INDICE

DI CIÒ CHE SI CONTIENE

IN QUESTO VOLUME

CAPITOLO PRIMO

Si espongono le diverse opinioni dell'Antichità su l'origine dell' universo e del genere umano.

CAPITOLO SECONDO

Si prova, che l'antichità pagana ha ignorato la creazione della materia e delle sostanze.

CAPITOLO TERZO

Continuazione dell' esame della dottrina di Platone, riguardo alla creazione.

CAPITOLO QUARTO.

Dell' Eternità del mondo nella supposizione di un mondo unico.

CAPITOLO QUINTO.

Esposizione e traduzione de' tre primi Capitoli di Ocello Lucano su la Natura dell'universo.

CAPITOLO SETTIMO

Esame degli argomenti de' nuovi platonici per l'eternità del mondo.

CAPITOLO OTTAVO

Del sistema dell' Eternità periodica del mondo, nell' ipotesi di un mondo unico.

CAPITOLO NONO

Dell' Eternità del mondo, nell' ipotesi di una infinità di mondi.

OPERE DEL BARONE PASQUALE GALUPPI

Stampate da Giovanni Silvestri

ELEMENTI di Filosofia. Nuova edizione eseguita su quella di Bologna 1837, che contiene le Aggiunte dell'Autore, e le Note di P. T. S. Pubblico Lettore. Tre volumi. *Ital. lir.* 7 50

ELEMENTI di Teologia Naturale, per seguito dei suddetti Elementi di Filosofia. » 1 75

LETTERE su le vicende della Filosofia, relativamente ai principj delle conoscenze umane, da *Cartesio* sino a *Kant.* » 2 61

CONSIDERAZIONI filosofiche sull' Idealismo trascendentale e sul Razionalismo assoluto, Memoria presentata all' Instituto reale di Francia (Accademia delle Scienze morali e politiche). Prima edizione milanese. » 2 50

FILOSOFIA della Volontà, prima edizione milanese. Tre volumi. » 11 00

SAGGIO Filosofico sulla Critica della Conoscenza, o sia Analisi distinta del Pensiere umano, con un esame delle più importanti quistioni dell' Ideologia, del Kantismo, e della Filosofia trascendentale; prima edizione milanese. Cinque volumi. » 17 50

STORIA DELLA FILOSOFIA, opera compresa in nove capitoli, a cui si aggiunge l'Elogio funebre scritto da *Errico Pessina*, autore del Quadro storico dei Sistemi filosofici.